

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Raní dos Santos Jaber**

## **A Aliança escatológica na Nova Jerusalém**

**Influência de Jr 31,31-34 em Ap 21,2-4**

### **Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2024



**Raní dos Santos Jaber**

**A Aliança escatológica na Nova Jerusalém**

**Influência de Jr 31,31-34 em Ap 21,2-4**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Maria de Lourdes Corrêa Lima**  
Orientadora  
PUC-Rio

**Heitor Carlos Santos Utrini**  
PUC-Rio

**Fabio da Silveira Siqueira**  
PUC-Rio

**Cláudio Marcio Pinheiro Martins**  
Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus

**Samuel Brandão de Oliveira**  
Faculdade Católica de Fortaleza

Rio de Janeiro, 03 de abril de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora.

## Raní dos Santos Jaber

Graduou-se em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e concluiu o Mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Tem como interesse principal de pesquisa os Escritos Joaninos e o modo singular como ali se faz uso do Antigo Testamento para anúncio do Novo. Atua na Igreja Católica como musicista, pregadora, professora de conteúdos bíblicos ou catequéticos, conferencista em retiros. Realiza outras obras de evangelização através das artes por meio da Cia de Artes Luz do Mundo, da qual é co-fundadora.

### Ficha Catalográfica

Jaber, Raní dos Santos

A Aliança escatológica na Nova Jerusalém : influência de Jr 31,31-34 em Ap 21,2-4 / Raní dos Santos Jaber ; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2024.

201 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Apocalipse. 3. Jeremias. 4. Nova Jerusalém. 5. Nova Aliança. 6. Aliança. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Ao que está assentado no trono e ao Cordeiro;

Ao Espírito Santo que fala às igrejas e nos move a amar, temer, guardar, compreender e aprofundar a Palavra de Deus;

Aos que neste mundo passam por lágrimas, luto, pranto, pena, aguardando o Novo Dia que, certamente, virá.

## **Agradecimentos**

A meu Deus amado, Pai e Filho e Espírito Santo, razão deste estudo, que em meio a anos muito difíceis como foram estes quatro, não me deixou desistir, me animando e me inspirando no serviço à Sua Palavra, meu único desejo nesta especialização.

À minha amada família, mãe Sandra, pai Marco e irmã Maíra, por todo amor recebido, todo apoio, incentivo e amizade e por serem os verdadeiros e generosos mantenedores de meus estudos e especialização na Teologia. Muito obrigada por tudo! Deus os abençoe generosamente! Destaco especialmente, minha mãe, por tudo que valorosamente suportou e venceu, pela graça de Deus, neste tempo.

Ao meu querido avô que, logo nos primeiros meses deste estudo, passou a fazer parte da Jerusalém Celeste, deixando muitas saudades, mas nos alegrando com a certeza do Céu; e à minha querida avó que, também neste tempo veio morar conosco, por sua alegre presença, sua força, seus bons exemplos, bênçãos e orações.

A todos os familiares e amigos que carinhosamente me apoiaram na teologia.

À querida Josefa, que tanto bem nos fez, e a quem acompanhamos até o último suspiro durante o tempo de finalização desta tese.

Aos religiosos que me ensinaram o precioso caminho da Leitura orante da Bíblia (Lectio Divina) e aos sacerdotes, professores e pregadores da Palavra que me ajudaram a mais amá-la, a descobrir neste grande tesouro coisas novas e antigas, e sempre a ela retornar.

A todos que acreditaram no chamado que Deus me fez à teologia e me impulsionaram na caminhada de alguma forma, contribuindo na minha formação, animando-me a “avançar para águas mais profundas” ou comprando-me livros (menção especial a Rosane e Nazário).

Ao Mons. Gustavo Auler e a toda a paróquia N.Sra. da Conceição e S. José.

Aos Bibliotecários: da DBD PUC-Rio (com destaque para o empenho de Thales); do Instituto Teológico Franciscano; do Seminário Presbiteriano do RJ (menção especial ao Marcos e ao Pr Jackson); da Faculdade Batista do Sul; da Faculdade de São Bento do RJ, pelo carinho e atenção com que me acolheram para pesquisa.

Aos Mosteiros beneditinos que me receberam gentilmente em seus espaços tão favoráveis ao estudo e reflexão bíblica, neste tempo de pesquisa e escrita.

Aos socorristas e pessoas piedosas de Atibaia, ao Dr Thiago da Santa Casa de Misericórdia de Atibaia, ao Dr Bernardo Rômulo Soares e a todos, médicos ou não, que nos ajudaram no acidente acontecido durante o tempo desta pesquisa, o que muito contribuiu para que a conclusão deste estudo se realizasse.

À Prof. Maria de Lourdes pela orientação e atenciosa revisão dos textos escritos.

À PUC-Rio pela bolsa de isenção das mensalidades.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) pelo apoio com o qual se realiza o presente trabalho.

## Resumo

Jaber, Raní dos Santos; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Orientadora). **A Aliança escatológica na Nova Jerusalém: Influência de Jr 31,31-34 em Ap 21,2-4**. Rio de Janeiro, 2024. 201p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Aliança escatológica na Nova Jerusalém de Ap 21,2-4 pouco tem sido considerada em sua relação com o célebre texto de Jr 31,31-34 sobre a Nova Aliança. São muitos os aspectos que os aproximam, bem como aproximam os próprios livros de Apocalipse e Jeremias, relações ainda não suficientemente estudadas. Levando-se em conta a hipótese mais aceita de data de composição do livro do Apocalipse por volta do ano 95 d.C., há, já de início, uma situação histórica comum a ambos: a destruição de Jerusalém e do Templo, o sofrimento do Povo de Deus sob um poder opressor, a desolação iminente e inevitável. A respeito do conteúdo do livro, a esperança de uma restauração futura em termos de uma aliança definitiva e inabalável, é promessa principal em um e outro. Esta pesquisa deteve-se sobre as relações existentes entre a subseção de Ap 21,2-4, sobre a aliança escatológica na *nova* Jerusalém, e a seção bem delimitada de Jr 31,31-34, que trata da *nova* aliança prometida para dias futuros. Ambos os textos apresentam o adjetivo *nova* (καινή), a fórmula da aliança bilateral – inclusive como elemento central às suas estruturas – e uma sequência de orações que marcam o fim de um tempo (“*não mais*”: οὐκ ἔτι em Ap 21,4 e em Jr 31,33-34 תִּיב לֹא no TM ou οὐ μὴ ἔτι na LXX) e confirmam a novidade do que está sendo inaugurado. Com isso, ainda que se reconheça a influência de outros textos bíblicos sobre o texto de Ap 21,2-4, sendo comum ao autor do Apocalipse várias referências veterotestamentárias na composição de uma única imagem ou cena, acredita-se que Ap 21,2-4 esteja, também, fazendo alusão a Jr 31,31-34 no que lhe é próprio de contribuição, sobretudo sobre o aspecto da aliança. O ideal da Nova Aliança de Jr 31,31-34 só se cumpre plenamente no capítulo final da história humana, na aliança escatológica de Ap 21,2-4. Contudo, a aliança escatológica estabelecida na nova Jerusalém, ainda ultrapassa o que fora prometido em Jr 31,31-34: o relacionamento de Deus com Seu Povo é aprofundado ainda mais, como também o é a ausência de mediações. Esta

pesquisa apresenta análises exegéticas das passagens bíblicas de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 a partir do método histórico-crítico, e aplica, conforme Markl, os critérios de Manfred Pfister para averiguação de possíveis relações intertextuais existentes entre eles. Alcança-se com isto um aprofundamento maior das perícopes, mais vasto e detalhado resultado de conexões entre os textos e evidências da relação entre ambos. Se é certo que, no livro de Jeremias, Babilônia e Jerusalém ocupam interesse central do profeta, se estão ali apresentadas em contraposição, se já se identificou a influência das profecias de Jeremias nos capítulos do livro do Apocalipse destinados ao Juízo da Babilônia, não se pode ignorar que, nos capítulos destinados à salvação escatológica na nova Jerusalém haja igualmente influência do profeta.

### **Palavras-chave**

Apocalipse; Jeremias; Nova Jerusalém; Nova Aliança; Aliança.

## Abstract

Jaber, Raní dos Santos; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Advisor). **The Eschatological Covenant in the New Jerusalem: Influence of Jer 31,31-34 on Rev 21,2-4.** Rio de Janeiro, 2024. 201p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The Eschatological Covenant in the New Jerusalem of Rev 21,2-4 has little been considered in its relationship with the famous text of Jer 31,31-34 about the New Covenant. There are many aspects that bring them together, as well as the books of Revelation and Jeremiah themselves, relationships that have not yet been sufficiently studied. Taking into account the most accepted hypothesis of the date of composition of the Book of Revelation around the year 95 AD, there is, initially, a historical situation common to both: the destruction of Jerusalem and the Temple, the suffering of the People of God under oppressive power, desolation imminent and inevitable. Regarding the content of the book, the hope of a future restoration in terms of a definitive and unshakable covenant is the main promise in both. This research focused on the relationships between the subsection of Rev 21,2-4, about the eschatological covenant in the new Jerusalem, and the text of Jer 31,31-34, which deals with the new promised covenant for future days. Both texts present the adjective new (*καινή*), the formula of the covenant – even as a central element to their structures – and a sequence of sentences that mark the end of a time (“no more”: *οὐκ ἔτι* in Ap 21,4; and in Jer 31,33-34 *רַיַּע אֵל* in the TM or *οὐ μὴ ἔτι* in the LXX) and confirm the newness of what is being inaugurated. Therefore, even if the influence of other biblical texts on the text of Rev 21,2-4 is recognized, as several Old Testament references are common to the composition of the Apocalypse’s author, it is believed that Rev 21,2-4 is also making allusion to Jer 31,31-34 in terms of its contribution, especially on the aspect of the covenant. The ideal of the New Covenant of Jer 31,31-34 is only fully fulfilled in the final chapter of human history, in the eschatological covenant of Rev 21,2-4. However, the eschatological covenant established in the new Jerusalem still goes beyond what was promised in Jer 31,31-34: God's relationship with His People is deepened, as is the absence of mediations. This research presents exegetical analyzes of Ap 21,2-4 and Jr 31,31-34 based on

the historical-critical method, and applies according to Markl, Manfred Pfister's criteria for investigating possible intertextual relationships between them. This achieved a deeper understanding of the pericopes, a broader and more detailed result of the connections and evidences of the relationship between them. If it is true that, in the book of Jeremiah, Babylon and Jerusalem occupy the prophet's central interest, if they are presented there in opposition, if the influence of Jeremiah's prophecies has already been identified in the chapters of the book of Revelation destined for the judgment of Babylon, it cannot be ignored that, in the chapters dedicated to eschatological salvation in the new Jerusalem, there is also the influence of the prophet.

### **Keywords**

Apocalypse; Jeremiah; New Jerusalem; New Covenant; Covenant.

## Sumário

1. Introdução -----	16
2. Análise exegética e teológica de Ap 21,2-4 -----	25
2.1. Contexto amplo: considerações acerca do livro do Apocalipse-----	25
2.1.1. Apocalipse, Profecia e Carta -----	25
2.1.2. Proposta de Estrutura do livro do Apocalipse -----	34
2.1.2.1. Conteúdo da Carta: Duas Macrounidades -----	34
2.1.2.2. Subdivisões da Segunda Macrounidade -----	41
2.2. Análise exegética de Ap 21,1-8 e identificação da seção de Ap 21,2-4 em seu contexto imediato -----	47
2.2.1. Tradução e Segmentação de Ap 21,1-8 -----	47
Notas da Tradução -----	48
2.2.2. Crítica Textual de Ap 21,1-8 -----	50
2.2.3. Crítica Literária e Redacional de Ap 21,1-8 -----	57
2.2.4. Crítica da Forma de Ap 21,1-8 -----	61
2.2.5. Identificação da seção de estudo: Ap 21,2-4 -----	64
2.3. Comentário a Ap 21,2-4 -----	65
2.3.1. A salvação escatológica como nova criação, contexto antecedente e sucedente a Ap 21,2-4 -----	65
2.3.2. Ap 21,2-4: A Nova Jerusalém (vv.2a-4d) -----	70
2.3.2.1. A visão da Nova Jerusalém (vv.2a-c)-----	70
a) A Cidade Santa -----	71
b) Nova Jerusalém -----	73
c) Descendo do Céu, da parte de Deus -----	75
d) Preparada como uma noiva adornada para o seu marido -----	76
2.3.2.2. Explicação divina da visão (vv.3a-4c) -----	79
a) A tenda de Deus com os homens -----	79
b) Lugar do estabelecimento definitivo da aliança -----	82

c) Lugar de consolação e justiça -----	84
2.3.2.3. Condição para a novidade estabelecida (v.4d) -----	86
3. Análise exegética e teológica de Jr 31,31-34 -----	88
3.1. Contexto amplo, próximo e imediato da períclope -----	88
3.1.1. Visão geral do livro de Jeremias -----	88
3.1.2. O Livro (ou Livreto) da Consolação -----	92
3.1.3. O conjunto de Jr 30–31-----	96
3.2. Análise exegética de Jr 31,31-34: A promessa da Nova Aliança -----	97
3.2.1. Tradução dos textos grego e hebraico e notas de crítica textual ---	97
a) Texto grego da LXX -----	97
b) Texto hebraico Massorético do Códice Leningradense na BHS -----	98
3.2.2. Crítica Literária -----	100
3.2.3. Crítica da forma e do gênero literário -----	104
3.2.3.1. Crítica da forma do texto hebraico -----	104
3.2.3.2. Crítica da forma do texto grego -----	110
3.2.3.3. Síntese dos resultados -----	115
3.2.3.4. Crítica do gênero literário -----	118
3.3. Comentário a Jr 31,31-34: A Nova Aliança -----	119
3.3.1. O anúncio de uma nova aliança (v.31a-c) -----	119
a) Eis que dias virão -----	119
b) Casa de Israel e Casa de Judá -----	120
c) Aliança -----	123
d) Nova -----	128
e) Nova Aliança -----	129
3.3.2. Comparação com a antiga aliança (v.32a-g) -----	131
3.3.3. Descrição da nova aliança (vv.33a-34d) -----	137
a) A aliança de depois daqueles dias -----	137
b) A Torá escrita no coração -----	138
c) A Aliança refeita (Seu Deus – Meu Povo)-----	142
d) O conhecimento do Senhor acessível a todos -----	144

3.3.4. Condição para a Nova Aliança: o perdão e o esquecimento dos pecados-----	150
4. Correspondências entre Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 -----	154
4.1. Critério de Diálogo -----	154
4.2. Critério de Comunicação -----	161
a) Nova -----	161
b) A Fórmula da Aliança (Seu Deus – Meu Povo) -----	163
c) Não Mais -----	165
4.3. Critério de Referência -----	168
4.4. Critério de Estrutura -----	179
4.5. Critério de Seletividade -----	183
5. Conclusão -----	191
6. Referências Bibliográficas -----	195

## Lista de Tabelas

Tabela 1 – Estrutura geral básica do livro do Apocalipse -----	35
Tabela 2 – Alternância de voz na conclusão do livro do Apocalipse -----	40
Tabela 3 – Proposta de Estrutura detalhada do livro do Apocalipse -----	45
Tabela 4 – Tradução e Segmentação de Ap 21,1-8 -----	47
Tabela 5 – Tabela Comparativa entre Ap 21,2 e Ap 21,9-10 -----	58
Tabela 6 – Tabela Comparativa entre Ap 21,9 e Ap 17,1 -----	59
Tabela 7 – Estrutura de Ap 21,1-8 -----	64
Tabela 8 – Estrutura de Ap 21,2-4 -----	64
Tabela 9 – Tabela comparativa Ap 21,1; Gn 1,1; 2,4 -----	66
Tabela 10 – Estrutura geral básica do livro de Jeremias -----	92
Tabela 11 – Tradução e Segmentação de Jr 38(31),31-34 (Texto grego)-	97
Tabela 12 – Tradução e Segmentação de Jr 31,31-34 (Texto hebraico)--	98
Tabela 13 – Formas verbais do texto hebraico de Jr 31,31-34-----	104
Tabela 14 – Distribuição gráfica do texto hebraico de Jr 31,31-34-----	106
Tabela 15 – Forma do texto hebraico de Jr 31,31-34 -----	109
Tabela 16 – Formas verbais do texto grego de Jr 38(31),31-34 -----	110
Tabela 17 – Distribuição gráfica do texto grego de Jr 38(31),31-34-----	111
Tabela 18 – Forma do texto grego de Jr 38(31),31-34 -----	114
Tabela 19 – Tabela comparativa entre os textos hebraico massorético Leningradense de Jr 31,31-34 e grego da LXX de Jr 38(31),31-34-----	116
Tabela 20 – Estrutura do texto de Jr 31,31-34 -----	118
Tabela 21 – Tabela comparativa de adjetivo comum a Ap 21,2a-c e Jr 31, 31a-c-----	161
Tabela 22 – Tabela comparativa de fórmula da aliança bilateral comum a Ap 21,3e-f e Jr 31,33f-g-----	163
Tabela 23 – Tabelas comparativas de expressão comum a Ap 21,4a-d e Jr 31,34a.f-g -----	166-167
Tabela 24 – Tabela com repetição de preposição em Ap 21,3 -----	174
Tabela 25 - Tabela comparativa de estrutura das perícopes de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 -----	182

Tabela 26 – Tabela Comparativa de Ap 21,2-4 e Is 65,17-19; 66,22 ----- 184

Tabela 27 – Tabela Comparativa de Ap 21,2-4 e Ez 37,26-28----- 186

Tabela 28 – Tabela Comparativa de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34----- 189

*“Aleluia! Reina o Senhor, nosso Deus, o Todo-Poderoso. Alegremo-nos, exultemos e demos-lhe glória porque chegaram as bodas do Cordeiro e a sua esposa já se preparou. Foi lhe dado vestir-se de linho fino, puro e resplandecente; porque o linho fino são as justas obras dos santos. E disse-me: Escreve: Bem-aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro! E disse-me: Estas são as verdadeiras palavras de Deus.”*

Ap 19,6-9

# 1

## Introdução

Atualmente, pode-se afirmar ser ponto pacífico entre os exegetas que o autor do Apocalipse faça uso do Antigo Testamento em seu relato<sup>1</sup>, embora seja relativamente recente esta posição. Em 1980 Beale afirma que, até aquele momento, a pesquisa sobre o uso do Antigo Testamento no Apocalipse teve menos atenção do que em qualquer outro livro do Novo Testamento e que, especificamente sobre esse assunto, ele havia encontrado apenas 2 livros e 6 relevantes artigos publicados. Era possível observar, no entanto, em anos anteriores, o despertar de um interesse sobre esta importante questão em alguns comentários ao Apocalipse, como é o caso de Swete (1911) e Charles (1920), que se empenharam em identificar as fontes utilizadas por João<sup>2</sup>. Entre os 6 artigos mencionados por Beale estão o de Vanhoye em 1962, no qual faz uma análise considerável sobre o uso de Ezequiel em Apocalipse, e o de Gangemi, em 1974, sobre a utilização do deuterio-Isaías no Apocalipse<sup>3</sup>.

A partir de 1980 algumas obras significativas, específicas sobre o uso do Antigo Testamento pelo livro do Apocalipse, surgiram, dentre as quais se destacam a de Beale (1984), Vogelgesang (1985), Paulien (1988), Ruiz (1989), Fekkes (1994) e Moyise (1995)<sup>4</sup>.

A obra de Beale em 1984, sobre o uso de Daniel no Apocalipse, marca o início de um tempo mais intenso de pesquisas científicas e de produção literária sobre o uso do Antigo Testamento no livro do Apocalipse. Beale será um propagador da continuidade existente entre o texto do Antigo Testamento e o uso que dele se faz

---

<sup>1</sup> Beale e Campbell chegam a afirmar que o Antigo Testamento é a chave de leitura mais importante para se compreender a visão de João (BEALE, G; CAMPBELL, D., Revelation, p.20) e Stefanovic diz que sem conhecer o AT torna-se impossível compreender o livro do Apocalipse (STEFANOVIC, R., Revelation of Jesus Christ, p.19). Ainda sobre este assunto: BEALE, G., The Book of Revelation, p.77; MATHEWSON, D., Assessing Old Testament Allusions in the Book of Revelation, p.311; KOTECKI, D., Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo, p.510; OLADOSU, O.; ALU, C., The Use of Old Testament in the Book of Revelation, p.3.

<sup>2</sup> O autor de Apocalipse se identifica como João (Ap 1,1-2.4.9; 22,8), razão pela qual assim é mencionado neste trabalho.

<sup>3</sup> BEALE, G., The Book of Revelation, p.76.

<sup>4</sup> ALLEN, G., Scriptural Allusions in the Book of Revelation and the Contours of Textual Research 1900-2014, p.319-325; PAUL, I., Ebbing and Flowing, p.523-526; BEALE, G., John's Use of the Old Testament in Revelation, p.13; BEALE, G., The Book of Revelation, p.76; DECOCK, P., The Scriptures in the Book of Revelation, p.373-378.

em Apocalipse, acredita que é utilizado com respeito ao seu contexto originário e que o trabalho de interpretação do texto deve sempre ter como objetivo a descoberta da intenção do autor, conforme Paulien<sup>5</sup>. Beale observará que, frequentemente, João faz uso de várias referências veterotestamentárias na composição de uma única imagem ou cena e acredita que isto seja devido à mente do autor impregnada do Antigo Testamento, no entanto atentar-se para a dificuldade entre os exegetas em precisar as referências veterotestamentárias utilizadas por João uma vez que as faz de forma alusiva, e não de citação expressa<sup>6</sup>.

Em 1995 a obra de Moyise marca nova etapa da pesquisa científica sobre esta temática. Moyise é o grande postulador da causa da intertextualidade para se compreender o uso do Antigo Testamento pelo livro do Apocalipse. Baseando-se em outros autores, considera que o texto do Antigo Testamento ao ser trazido para o livro do Apocalipse se encontra agora em um contexto linguístico e cultural novo, essencial para a compreensão do seu sentido no escrito de João. Moyise acredita que se estabelece uma interação e uma tensão entre os textos, cada qual com seu contexto, e que é necessário observar não apenas a relação de continuidade, mas também a de descontinuidade<sup>7</sup>. Ele defende não apenas o cumprimento do Antigo Testamento no Novo, mas uma radical reinterpretação do Antigo pelo Novo<sup>8</sup>. Crê que as diferenças encontradas nas citações são devidas mais à forma peculiar de João utilizar as Escrituras<sup>9</sup>.

Moyise e Beale discordam em alguns pontos, o que gera uma longa discussão científica captada por Paulien, que acredita que ambos estejam certos no que de principal defendem e no que corrigem de extremismo da posição do outro: Beale teme a subjetividade e uma criação de sentido para o texto não desejada pelo autor;

---

<sup>5</sup> PAULIEN, J., *Dreading the Whirlwind*, pp.8-13.

<sup>6</sup> BEALE, G., *The Book of Revelation*, p.76-79. Outra questão que se soma a esta, dificultando ainda mais a identificação do texto utilizado na alusão, são as formas textuais diversas que circulavam na época em que o texto hebraico ainda não havia se estabilizado. DECOCK, P., *The Scriptures in the Book of Revelation*, p.374.

<sup>7</sup> MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, p.18-22.110-111.

<sup>8</sup> MOYISE, S., *Intertextuality and the Use of Scripture in the Book of Revelation*, p.393.

<sup>9</sup> MOYISE, S., *The Language of the Old Testament in the Apocalypse*, p.113.

Moyise teme uma interpretação totalizante que se apresente como a intenção do texto e esteja fechada a novos sentidos<sup>10</sup>.

Outros trabalhos surgiram, desde então até hoje, sobre a influência do Antigo Testamento em Apocalipse, mas, em geral, aderindo a uma dessas duas posições.

Por razão da preferência de João por alusões em vez de citações expressas introduzidas por fórmula (“Está escrito: ...”), as pesquisas científicas evidenciam este não-consenso sobre as alusões aos textos do Antigo Testamento presentes no Apocalipse. Os resultados chegam a números bastante diversos, que muitas vezes sequer apresentam claramente em que estão baseados<sup>11</sup>.

As alusões veterotestamentárias devidamente identificadas no livro do Apocalipse variam muito pouco além de Isaías, Ezequiel e Daniel<sup>12</sup>. Nos panoramas de Decock e Kotecki sobre a produção acadêmica a partir de Vanhoye, Gangemi e Beale, se pode observar esse movimento pendular de identificação de um desses três importantes livros veterotestamentários como a influência principal do Antigo Testamento sobre o Apocalipse<sup>13</sup>.

Identificar estes profetas como influência certa sobre o livro do Apocalipse, encontra confirmação no que o próprio autor diz a respeito de seu conteúdo: “profecia” (Ap 22, 7.18). No entanto, é de se notar que os grandes profetas de Israel estejam entre as principais influências do livro de Apocalipse, mas não apareça com eles o grande profeta Jeremias, que, inclusive, se destaca nas profecias acerca de Jerusalém e na atividade profética em Jerusalém. A presente pesquisa constatou que ainda não se pesquisou suficientemente, de forma científica, esta possível relação.

Nas pesquisas através das edições do New Testament Abstracts, por artigos científicos publicados pelo mundo desde o ano de 1993 até o presente, ou seja, um intervalo de quase três décadas de produção acadêmica, apenas um artigo se

---

<sup>10</sup> BEALE, G., John’s Use of the Old Testament in Revelation, p.41-59; PAULIEN, J., Dreading the Whirlwind, p.5-22.

<sup>11</sup> MOYISE, S., The Old Testament in the Book of Revelation, p.14-16; OLADOSU, O.; ALU, C., The Use of Old Testament in the Book of Revelation, p.1; PAUL, I., Ebbing and Flowing, p.525.

<sup>12</sup> DECOCK, P., The Scriptures in the Book of Revelation, p.375-376; PAUL, I., Ebbing and Flowing, p.525-526; KOTECKI, D., Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo, p.510; OLADOSU, O.; ALU, C., The Use of Old Testament in the Book of Revelation, p.2.

<sup>13</sup> DECOCK, P., The Scriptures in the Book of Revelation, p.374-378; KOTECKI, D., Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo, p.510.

encontrou tratando especificamente da influência de Jeremias em Apocalipse<sup>14</sup>. Nele, Mulzac investiga a “queda de Babilônia” nos livros de Jeremias e Apocalipse afirmando que, “se por um lado o livro de Jeremias é tido como aquele que menor número de citações e alusões se encontrou no Apocalipse, por outro ele desempenha um papel-chave no motivo da queda de Babilônia, tema partilhado em ambos escritos”<sup>15</sup>.

Encontrou-se outro artigo, por meio de pesquisa digital, dedicado à identidade de Babilônia em Ap 17–18<sup>16</sup> que destaca a influência que tem o Antigo Testamento neste texto. Citando Jenkins, Dyer chama a atenção para o fato de o livro do Apocalipse trazer linguagem e imagens judaicas mais que qualquer outro do Novo Testamento, e apresentar principalmente não a linguagem de Paulo, mas a dos profetas do Antigo Testamento<sup>17</sup>. O autor conclui que João utilizou diversas passagens veterotestamentárias nesses capítulos e, de todas elas, acredita que a central na qual esteja construído Ap 17–18 seja Jr 50–51<sup>18</sup>.

O que prontamente se identifica como ponto de ligação entre Jeremias e Apocalipse, é, de fato, a queda da Babilônia com a larga correspondência entre os textos de Ap 17–19 e Jr 50–51. Mas não apenas são poucos os artigos que trabalham esta temática, como a relação entre ambos os livros também não é pesquisada para muito além disso.

Sobre o tema específico do uso de Jeremias em Apocalipse, descobriu-se, também, um breve capítulo de livro em publicação recente<sup>19</sup> (o qual ainda não se conseguiu completo acesso) e um pequeno, porém significativo, artigo de Giovanni Deiana do ano de 1982<sup>20</sup>. O artigo de Deiana trabalha as correspondências entre algumas passagens de Jeremias e Apocalipse. O texto de Ap 21 não é contemplado por suas pesquisas, ainda que relacione Jr 31,10.16 com Ap 17,7<sup>21</sup>, texto que tem muita proximidade com Ap 21,4.

---

<sup>14</sup> MULZAC, K., The “Fall of Babylon” Motif in the Books of Jeremiah and Revelation, p.137-147.

<sup>15</sup> MULZAC, K., The “Fall of Babylon” Motif in the Books of Jeremiah and Revelation, p.137.

<sup>16</sup> DYER, C., The Identity of Babylon in Revelation 17–18, Part 2, p.433-449.

<sup>17</sup> DYER, C., The Identity of Babylon in Revelation 17–18, Part 2, p.438-439. Contudo, Jenkins não menciona Jeremias entre os profetas cuja linguagem se encontra no Apocalipse.

<sup>18</sup> DYER, C., The Identity of Babylon in Revelation 17–18, Part 2, pp.440-441.

<sup>19</sup> COLLINS, A., Jeremiah in the Book of Revelation, p.523-531.

<sup>20</sup> DEIANA, G., Utilizzazione del libro di Geremia in alcuni brani dell’Apocalisse, p.125-137.

<sup>21</sup> DEIANA, G., Utilizzazione del libro di Geremia in alcuni brani dell’Apocalisse, p.128-130.

Ao final desta pesquisa conheceu-se o trabalho de Dumbrell, que procura identificar os principais temas veterotestamentários presentes ou a influenciar as cenas finais do Apocalipse (Ap 21–22). Dumbrell acredita que para se discernir as origens das cenas incomuns de Ap 21–22, o final não apenas do livro do Apocalipse mas de toda a história da Bíblia, “deve-se, além das importantes contribuições das tradições dos Evangelhos e das Epístolas, chegar ao Antigo Testamento”<sup>22</sup>. Dentre os principais temas veterotestamentários identificados por Dumbrell, encontra-se a Nova Aliança. O autor apresenta uma visão panorâmica do modo como a aliança nova de Deus com Seu Povo é anunciada nos profetas, especialmente em Jeremias, mas não somente nele, e analisa também o modo como é mencionada em textos neotestamentários. Ao final deste longo percurso, o autor faz um resumo do tema que foi visto ao longo dos livros bíblicos para afirmar, porém muito brevemente, que a temática se encontra presente em Ap 21–22.

Dumbrell, apesar de aprofundar o sentido do texto de Jr 31,31-34 e seu caráter escatológico, não apresenta aplicação de métodos exegéticos que analisem o texto de Jr 31,31-34 diretamente em relação a outro texto do livro do Apocalipse ou mesmo de seus capítulos finais (Ap 21–22), interesse de sua obra. Não se contemplam ali análises exegéticas do texto de Jr 31,31-34 em paralelo e em relação a análises exegéticas de outro(s) texto(s) específico(s) dentre Ap 21–22, a partir das quais se possa verificar concretamente, também por meio de métodos exegéticos, possíveis relações intertextuais entre os mesmos.<sup>23</sup>

Como demonstrado, são raras as pesquisas científicas publicadas sobre a influência de Jeremias no livro do Apocalipse e nenhuma foi encontrada com a proposta de, a partir de métodos exegéticos, aprofundar a compreensão dos textos específicos de Jr 31,31-34 e Ap 21,2-4 e verificar, concretamente, as possíveis relações intertextuais existentes entre ambos, identificando a influência de Jr 31,31-34 neste trecho de Ap 21,2-4, como é pretendido pela presente pesquisa.

Levando-se em conta a hipótese mais aceita de data de composição do livro do Apocalipse cerca do ano 95 d.C., quando o Império Romano se encontrava sob

---

<sup>22</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, Introduction-p.1.

<sup>23</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.78-95.

o governo de Domiciano<sup>24</sup>, uma situação histórica aproxima Apocalipse e Jeremias: a destruição de Jerusalém e do Templo, o sofrimento do Povo de Deus sob um poder opressor, a desolação iminente e inevitável, a esperança da restauração futura. Não traria, o autor de Apocalipse, à memória a profecia de Jeremias, em sua “mente tão impregnada das Escrituras de Israel”<sup>25</sup>? Esta pesquisa acredita que sim e deseja contribuir nesta direção.

No livro do Apocalipse, João, em meio a uma visão, chora bastante no aguardo da ação do Salvador e Juiz da terra (Ap 5,1-5). Avançando na leitura, os temas da morte, do luto, do pranto, do sofrimento e das lágrimas perpassam todo o texto<sup>26</sup>, que se acredita ter sido composto em período de vivência ou iminência de uma grande e violenta perseguição à Igreja nascente<sup>27</sup>. A “nova Jerusalém” (Ap 21,1–22,5), na qual Deus habita no meio do Seu Povo definitivamente, e na qual não haverá mais nem luto nem lágrima, é o ponto alto, ponto de chegada da trama, manifestação da vitória e da justiça de Deus, após intenso sofrimento e batalha final.

No livro de Jeremias, Jerusalém é o ponto central de sua atividade profética e nenhum outro profeta menciona tantas vezes a cidade de Jerusalém como Jeremias<sup>28</sup>. A temática do luto e das lágrimas acompanham suas profecias<sup>29</sup> diante da desolação de Israel e de Jerusalém (Jr 39,1-9; 52,1-30). Mas o profeta igualmente infunde esperança com as promessas de restauração futura (Jr 30–33).

Além destes significativos pontos de encontro, há outras temáticas, imagens e simbolismos comuns ao livro do Apocalipse e ao livro do profeta Jeremias, como: a frequente menção de ambos a Jerusalém<sup>30</sup>; a imagem da esposa/noiva<sup>31</sup> e a frequente menção à Babilônia e o destaque que a elas se dão no livro<sup>32</sup>; o tocar das

<sup>24</sup> BEALE, G., *The Book of Revelation*, p.4-12.

<sup>25</sup> BEALE, G., *The Book of Revelation*, p.79.

<sup>26</sup> Ap 1,18; 6,8-11; 7,9-17; 14,12-13; 18,6-11; 20,11-15; 21,1-8. Obs.: Citações bíblicas acima de dez caracteres numéricos, como esta, serão apresentadas em nota de rodapé. Em número inferior a dez, serão feitas no corpo do texto.

<sup>27</sup> BEALE, G., *The Book of Revelation*, p.12-15.

<sup>28</sup> HATCH, E.; REDPATH, H. (Eds.), *A Concordance to The Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, *Ἱεροσολαίμη*.

<sup>29</sup> Jr 4,5-31; 6,1-6.26; 7,29-34; 8,18-21; 9,1.10.17-22; 12,7; 13,16-20; 14,1-9.17-22; 16,9-15; 19,4-6; 20,4; 22,8-10; 25,9-11; 30,1-24; 31,15-17.

<sup>30</sup> Ap 3,12; 21,2.10; Jr 1,3.15; 2,2; 3,17; 4,10-18; 5,1; dentre outros.

<sup>31</sup> Ap 19,7; 21,2.9; Jr 2,2; 3,14; 31,32.

<sup>32</sup> Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21; Jr 20,4-6; 21, 2.4.7.10; 22,25; 27,8-13.22; 29,10; 50–51; dentre outros.

trombetas<sup>33</sup>; a taça do furor de Deus<sup>34</sup>; a imagem da mulher em angústia para dar a luz (Ap 12, 1-2; Jr 4,31); o comer as palavras de Deus que trazem alegria e amargura<sup>35</sup>, dentre outros.

Acredita-se que tanto o contexto histórico como os temas e vocabulários comuns aproximam os dois livros e, de forma especial, algumas passagens.

No contexto histórico das profecias de Jeremias observa-se o sítio de Jerusalém, a violenta tomada de Jerusalém pela Babilônia, a morte de muitos do Povo de Deus, e a causa dessa desolação identificada como resultado da infidelidade do Povo de Deus à aliança com Ele. No tempo do livro do Apocalipse um outro momento da história do Povo de Deus está sendo vivido, mas que encontra naquele correspondências: a violenta perseguição da Igreja nascente, o martírio dos primeiros cristãos que agora morrem por sua fidelidade a Deus e à aliança com Ele.

Em Apocalipse, a nação que oprime o Povo de Deus, cognominada como Babilônia, é julgada e condenada por sua impiedade e suas atrocidades (Ap 18). Participar da Jerusalém, não mais a terrestre, mas a celeste, é a grande promessa feita aos que se mantêm fiéis em tempos de aflição (Ap 21). Por outro lado, aguardar a restauração de Jerusalém, a libertação da opressão de Babilônia, a nova reunião do Povo de Deus e a nova aliança, é a grande promessa do livro de Jeremias (Jr 30-33). De modo que uma e outra promessa e esperança encontram correspondência.

O cenário comum de Ap e Jr de morte e luto e lágrimas, opressão e devastação, bem como as visões e as profecias a respeito de dias futuros em que Jerusalém será restaurada, a aliança renovada, a morte detida e as lágrimas enxugadas, parecem colocar ambos os livros em paralelo e supõem uma relação direta de Apocalipse com profecias de Jeremias.

Como resultado de pesquisas feitas, encontrou-se nos textos de Ap 21,1-8 e Jr 31,1-40 correspondências significativas de vocabulário e temática. Dentre estas, destacam-se, por exemplo, algumas palavras que na versão grega de Jeremias são comuns a ambos como δάκρυον - lágrima (Ap 21,4; Jr 31,16), πένθος - luto (Ap 21,4; Jr 31,13) e καινός, ή, όν - novo, nova (Ap 21,1.2.5; Jr 31,22.31), que segundo a

<sup>33</sup> Ap 8,7-8.10.12; 9,1.13.14; 10,7; 11,15; Jr 4,5.19.21.

<sup>34</sup> Ap 14,10; 16,19; 17,4; 18,6; Jr 25,15-17; 51,7.39.57.

<sup>35</sup> Ap 10,9-10; Jr 15,16-18.

Concordância da LXX de Hatch-Redpath<sup>36</sup>, são termos que aparecem muito raramente no Antigo Testamento. E embora o substantivo “Jerusalém”, não esteja presente explicitamente no trecho de Jr 31,1-40, se encontra presente alusivamente em Jr 31,12.23.

Despertou maior interesse desta pesquisa as relações existentes entre a aliança escatológica na *nova* Jerusalém (Ap 21,1-8), e a unidade textual de Jr 31,31-34, que trata da *nova* aliança prometida para dias futuros, ambos textos com a presença da fórmula da aliança (“Serão meu Povo, serei seu Deus” - Ap 2,3, ainda que com alterações, e Jr 31,33), que o texto de Is 65,17-19, por exemplo, aclamado como a influência certa sobre Ap 21,1-8, não apresenta.

Estando o objetivo desta pesquisa em verificar a possível influência da profecia da Nova Aliança de Jr 31,31-34 na aliança escatológica presente em Ap 21,1-8, identificou-se, após a completa análise exegética, que uma seção específica da perícope de Ap 21,1-8 concentra os termos e temáticas afins: a seção de Ap 21,2-4. A nova Jerusalém (Ἱερουσαλήμ καινήν), vestida como noiva, habitação de Deus entre os homens, e na qual se realiza a aliança escatológica em dimensão comunitária (Seu Deus – Meu Povo), verificável através da fórmula da aliança (καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός), conteúdos de interesse para verificar relações com Jr 31,31-34, é assunto exclusivo da seção de Ap 21,2-4. Por esta razão, o comentário estará unicamente dedicado ao aprofundamento desta seção.

Assim, pelas correspondências que Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 apresentaram, esta pesquisa, em seu primeiro e segundo capítulo respectivamente, se ocupará de aprofundar a compreensão destes textos a partir de seus contextos amplo e imediato e da análise exegética e teológica segundo o método histórico-crítico. Finalmente, no capítulo terceiro, se aplicará a ambos os critérios de verificação das relações intertextuais de Manfred Pfister conforme Markl<sup>37</sup>, a saber: Diálogo (relação entre ambos os contextos), Comunicação (termos e expressões comuns aos textos), Referência (temáticas comuns aos textos), Estrutura (correspondência entre

<sup>36</sup> HATCH, E.; REDPATH, H. (Eds.), A Concordance to The Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament.

<sup>37</sup> MARKL, D., Hab 3 in Intertextueller und Kontextueller Sicht, p.99.108.

elementos centrais e adjacentes dos textos) e Seletividade (pontos específicos e até exclusivos em comum entre estes textos dentre os demais textos bíblicos).

As análises serão feitas diretamente a partir do texto grego crítico de Ap 21,2-4 e a versão grega da LXX de Jr 31,31-34, mas levando-se em consideração também o texto hebraico de Jr 31,31-34 e especialmente sua semântica, uma vez que se acredita ser texto conhecido pelo autor de Apocalipse e provavelmente usado em sua compreensão.

A Conclusão trará os resultados das análises feitas, no intuito de se verificar a possível influência de Jr 31,31-34 na aliança escatológica de Ap 21,2-4.

## 2

### Análise exegética e teológica de Ap 21,2-4

#### 2.1.

#### Contexto amplo: O livro do Apocalipse

##### 2.1.1.

#### Apocalipse, Profecia e Carta

O livro do Apocalipse se inicia com um título e uma introdução geral à obra, provavelmente redigidos por um editor final, pois que fala de forma impessoal, em terceira pessoa (Ap 1,1), diferentemente de outras partes da obra onde fala o autor em primeira pessoa<sup>1</sup>.

Em seus dois versículos iniciais, o livro é apresentado como “Revelação de Jesus Cristo”, conforme se vê a seguir:

*Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ πρὸς τὸν δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννη, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν. - Revelação de Jesus Cristo, que lhe deu Deus, para mostrar aos seus servos as coisas que devem acontecer em breve, e deu a conhecer enviando, através do seu anjo, ao seu servo João, o qual testemunhou a Palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo tudo quanto viu. (Ap 1,1-2)*

Para além das Escrituras até aquele momento conhecidas e da revelação já realizada por Jesus Cristo em sua vida encarnada no tempo e na história e especialmente em seu Mistério Pascal, o livro traz a “revelação de Jesus Cristo” – título que permite uma dupla interpretação: revelação dada por Jesus Cristo ou revelação sobre Jesus Cristo, em algum momento Pós-Pascal. Com o avançar da leitura, evidencia-se que esta revelação sobrenatural, “dada por Deus... através de seu anjo, a seu servo João”, é, de fato, posterior ao Mistério Pascal de Cristo e muito se conecta a este acontecimento, pois traços deste Mistério são identificáveis em diversos momentos do livro<sup>2</sup>. É fato, igualmente, que as duas possibilidades de interpretação permitidas pelo título estão presentes no livro do Apocalipse: a revelação da vitória de Jesus, já ressuscitado e glorioso, sobre todo o mal do mundo e o poder das trevas no final dos tempos (Cristologia escatológica) e a revelação feita por Jesus Cristo diretamente ao seu interlocutor, pois em muitos momentos

<sup>1</sup> Ap 1,4.9-17; 4,1-2; 5,1-2.4.6.11.13; 6,1.12; 7,1-2.4.9, dentre diversas outras que permeiam todo o livro, encerrando-se o escrito ainda em primeira pessoa em Ap 22,8.18.

<sup>2</sup> Ap 1,5.7.18; 2,8; 5,1-14; 7,13-14.

das visões ou do texto Ele é quem toma a Palavra e se dirige ao seu interlocutor (o autor do livro)<sup>3</sup> ou aos destinatários da mensagem (Ap 2–3).

Uma revelação sobrenatural, dada a um homem por Deus, através de um mediador também sobrenatural, que diz respeito a uma realidade transcendente, que traz consolo diante das tribulações presentes com a certeza de um julgamento vindouro e uma salvação escatológica, e que é apresentada em uma estrutura narrativa, são características distintivas do gênero literário apocalíptico<sup>4</sup>. Este começa a surgir no período intertestamentário mas só recebe esta denominação a partir do livro mesmo do Apocalipse, primeiro que traz esta palavra em seu título e a partir do qual se desenhará um modelo-base para outros escritos do gênero<sup>5</sup>.

Não se pode garantir, no entanto, que ao fazer uso da palavra (Apocalipse ou Revelação) o autor que a escreveu tenha tido a intenção de qualificar o escrito como este gênero literário. Poderia ser apenas a forma corrente à época de se introduzir um escrito de revelações transcendentais.

Assim afirma Collins:

Não há atestação do uso do título grego *apokalypsis* (revelação) como rótulo de um gênero no período antes do Cristianismo. A primeira obra introduzida como um *apokalypsis* é o Apocalipse de João, do Novo Testamento, e mesmo assim não está claro se a palavra denota uma classe especial de literatura ou se é utilizada, em sentido mais geral, como revelação.<sup>6</sup>

Em mesma linha, Bauckham comenta que a palavra *ἀποκάλυψις* (revelação) empregada no título do livro bíblico do Apocalipse, sugerindo que o livro pertença a este gênero literário judaico e cristão antigos “que os estudiosos modernos chamam de *apocalipse*”, não é certo de ter sido usada com este sentido técnico ali<sup>7</sup>.

De qualquer modo, o escrito, como um todo, apresenta as características que, posteriormente, foram convencionadas como próprias do gênero literário apocalíptico: revelações de realidades transcendentais e escatológicas dadas a um interlocutor humano com a mediação de um ser celestial (um anjo), com o objetivo de despertar esperança para além da história que se desenha e perseverança no momento de tribulação presente, pois, certamente, acontecerá o juízo e salvação

<sup>3</sup> Ap 1,10-11.17-20; 22,7.16.

<sup>4</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.22.

<sup>5</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.21; ARENS, E.; MATEOS, M., O Apocalipse, p.125.

<sup>6</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.20.

<sup>7</sup> BAUCKHAM, R., A Teologia do Livro de Apocalipse, p.13.

definitivos da parte de Deus. O Apocalipse de João, segundo Collins, “é, em suma, um apocalipse completo, de acordo com a definição aceita neste estudo”<sup>8</sup>.

Contudo, este mesmo escrito que é suficientemente reconhecido como pertencente ao gênero literário apocalíptico, apresenta traços e características latentes que já não são próprios deste gênero literário.

Uma destas características singulares é a questão da identificação do autor como pessoa física existente no presente dos leitores (Ap 1,9). Era comum ao gênero literário apocalíptico a pseudonímia<sup>9</sup>, na qual se tomava o nome de uma figura da história da salvação conhecida e se evocava, como presente, fatos do passado, a fim de conferir veracidade ao escrito.

Mas, contrariamente a isto, no livro do Apocalipse, ainda no primeiro versículo, o receptor humano da revelação é nominalmente identificado como João, servo de Deus (Ap 1,1) e, ao longo do livro, que já a partir do v.4 passa a ser narrado em primeira pessoa, são notórias as vezes em que o autor fala em primeira pessoa se identificando como João, do início (Ap 1,4.9) ao final (Ap 2,2.8), sem nenhum outro distintivo usado em conjunto com este nome para que seja associado a algum personagem do passado. Tem-se ainda a informação geográfica de que esteve na ilha de Patmos “por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Ap 1,9) e é provável que tenha possuído um bom contato com as igrejas da Ásia menor (Ap 1,20 – 3,22) pelas mensagens específicas que lhes deve entregar.

Collins afirma que os cristãos primitivos tinham a convicção de que a era escatológica começara a partir da morte e ressurreição de Jesus e que isto conferiu aos pronunciamentos proféticos uma nova autoridade. E por esta razão João não precisava aumentar sua autoridade através da pseudonímia mas poderia reivindicar autoridade a seu próprio nome ao escrever o Apocalipse<sup>10</sup>.

Ainda como parte da introdução geral, no v.3 encontra-se um macarismo declarando bem-aventurado aquele que lê e bem-aventurados aqueles que ouvem e guardam as palavras do livro do Apocalipse, aqui consideradas como profecia, pois “o tempo” – provavelmente o do cumprimento da profecia – “está próximo” (Ap

<sup>8</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.382.

<sup>9</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.384; ROWLEY, H., A importância da Literatura Apocalíptica, p.129.

<sup>10</sup> COLLINS, J., A Imaginação Apocalíptica, p.386.

1,3). Por este versículo, onde são tidos como bem-aventurados um leitor (ὁ ἀναγινώσκων – artigo e particípio singular) e um grupo de ouvintes (οἱ ἀκούοντες – artigo e particípio plural), se tem a certeza, como alguns autores bem observam<sup>11</sup>, que este livro era lido em alta voz a cristãos que se encontravam reunidos como uma assembleia ouvinte, muito provavelmente em uma liturgia, e que, além disso, o escrito deveria ser proclamado, ouvido e guardado como profecia a ser cumprida em tempo próximo.

Nota-se que a raiz προφητ- pode ser encontrada por 21 vezes no livro do Apocalipse<sup>12</sup>, dentre as quais estão as ocorrências que emolduram o livro, ou seja, em sua introdução e em sua conclusão, tal sua importância (Ap 1,1-3; 22,18-19).

Estes dados chamam a atenção para o fato de o livro do Apocalipse participar, também, de outro(s) gênero(s) literário(s) próprio(s) da Profecia.

De fato, há uma chamada profética em Ap 1,9-11: a Palavra de Deus é surpreendentemente dirigida a João, para lhe fazer uma revelação e lhe conferir a missão de escrever e enviar a destinatários específicos o que lhe está sendo revelado. Os destinatários são seus contemporâneos e as palavras dirigidas a eles muitas vezes tem caráter repreensivo<sup>13</sup> e conclamam à mudança de vida no tempo presente, a fim de não sofrerem os juízos de Deus. Fica evidente, também deste modo, a missão do profeta de falar em nome de Deus, mesmo quando não agrada aos ouvintes a mensagem<sup>14</sup>.

Além da presença de exortações à conversão e convites ao arrependimento, oráculos de juízo e de salvação, falas divinas e comissionamentos proféticos, fenômenos que foram comuns a profetas do Antigo Testamento<sup>15</sup>, perpassam todo o livro<sup>16</sup>, ainda que como parte das visões do Apocalipse.

---

<sup>11</sup> BAUCKHAM, R., A Teologia do Livro de Apocalipse, p.14; ARENS, E.; MATEOS, M., O Apocalipse, p.129.; OSBORNE, G., Revelation, p.12.

<sup>12</sup> Ap 1,3; 2,20; 10,7.11; 11,3.6.10.18; 16,6.13; 18,20.24; 19,10.20; 20,10; 22,6-7.9-10.18-19.

<sup>13</sup> Ap 2,4-5.9.14-16.20-23; 3,1-3.9.15-17.

<sup>14</sup> LIMA, M., Mensageiros de Deus, p.18.

<sup>15</sup> Am 7,1-9; Ez 1,4-3,14; Jr 1,11-19.

<sup>16</sup> Ap 1,8.10-11; 2,1 – 3,22; 10,6-11; 11,1-14; 14,6-13; 16,15; 18,4-19,10; 19,17-18; 21,5-8; 22,6-7.9-10-15.20

Para Arens e Mateos “o profeta era um ‘exegeta da história’, ou seja, um intérprete de sua história na perspectiva de Deus que passa a julgá-la. O mesmo fez João por revelação divina<sup>17</sup>”.

Bauckham, analisando o todo da obra, considera que: “João não só escreve segundo a tradição dos profetas do Antigo Testamento, como vê a si mesmo escrevendo no auge dessa tradição, quando todos os oráculos escatológicos dos profetas estão prestes a ser finalmente cumpridos”<sup>18</sup>.

Alonso Schöekel comenta, concordando com o estudo das formas literárias realizado por Westermann, que a linguagem profética segue, em geral, três direções principais: narrativas (ou relatos), oráculos proféticos e orações (ou louvores)<sup>19</sup>. Veja-se se não são estes os elementos fortemente presentes no livro do Apocalipse: Narrativas, mesmo que relacionadas às visões (Ap 1,9-12.17.19); oráculos proféticos, que são as palavras de Deus/Jesus que João ouve e deve obrigatoriamente comunicar àqueles aos quais estas palavras se dirigem<sup>20</sup>; cânticos, hinos de louvor ou orações, que por muitas vezes aparecem ao final do relato de uma importante visão, parecendo interromper por um momento a trama do livro, mas que, com esta abertura ao gênero profético, ganham novo sentido<sup>21</sup>.

Abrego de Lacy, observando que Westermann distingue ainda dois destinatários principais das mensagens proféticas, classificando-as em oráculos dirigidos às nações e oráculos dirigidos a Israel, comenta que a estrutura dos livros proféticos costuma seguir o seguinte esquema: I. Oráculos de juízo a Israel, II. Oráculos de juízo às nações estrangeiras, III. Oráculos de salvação a Israel (IV. Narrações). E afirma que uma das principais características do material profético está na justaposição dos textos de juízo e salvação<sup>22</sup>. Outra vez se verifica exatamente esta sequência no livro do Apocalipse, tanto na estrutura (como, por exemplo: Juízo a Israel em Ap 2–3; Juízo às nações em Ap 6–18; Salvação a Israel em Ap 19; 21–22) quanto na justaposição de juízo e salvação, já citada acima.

<sup>17</sup> ARENS, E.; MATEOS, M., O Apocalipse, p.127.

<sup>18</sup> BAUCKHAM, R., A Teologia do Livro de Apocalipse, p.17.

<sup>19</sup> ALONSO SCHÖEKEL, L.; SICRE DIAZ, J., Profetas, v.1, p.72.; ABREGO DE LACY, J., Os Livros Proféticos, p.37.

<sup>20</sup> Ap 1,10-11; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 10,6-11; 11,1-2; 16,15; 19,9-10; 21,5; 22,6-10.18-19.

<sup>21</sup> Ap 4,8.11; 5,9-10.12-14; 6,10; 7,10-12; 11,15-18; 15,3-4; 16,5-7; 19,1-8.

<sup>22</sup> ABREGO DE LACY, J., Os Livros Proféticos, p.38.

Santos afirma, citando Ap 22,7 – ao qual se pode acrescentar Ap 1,3 – que o livro do Apocalipse “se autocompreende como profecia escrita”<sup>23</sup>. O mesmo autor, informando sobre a defesa de Friedrich de que o Apocalipse seria a passagem da profecia à apocalíptica, e sobre o posicionamento de Fiorenza de que o Apocalipse se entende como a profecia do cristianismo primitivo, conclui que “o Apocalipse Joanino é um texto profético, de certa maneira, típico ao contexto apocalíptico cristão”<sup>24</sup>.

Bauckham chama a atenção para o fato de que, ao contrário da seção apocalíptica do livro de Daniel, onde o intermediador da revelação divina ordena que fique “selada” a mensagem até o final dos tempos (Dn 12,4.9), deixando claro que diz respeito a um futuro longínquo, distante daquele período, para João as ordenanças são exatamente contrárias: não deve manter selado o livro (Ap 22,10 e, também, Ap 1,3). Com isso, garante que “a profecia joanina tem relevância imediata para seus contemporâneos”<sup>25</sup>, o que aproxima ainda mais o escrito do gênero profético, sobre o que ainda afirma:

A revelação celeste que ele (João) recebe refere-se à atividade de Deus na história a fim de alcançar seu propósito escatológico para o mundo. Em outras palavras, as inquietações de João são exclusivamente proféticas. Ele usa o gênero literário apocalíptico como veículo de profecia, algo que nem todos os apocaliptistas judeus faziam de modo sistemático. Assim, seria melhor chamar a obra de João de apocalipse profético ou profecia apocalíptica. Com essa qualificação, a obra se encaixa, obviamente, na definição de gênero citada, e não deve haver dificuldade em reconhecer sua relação genérica com os apocalipses judaicos e, ao mesmo tempo, admitir sua continuidade com a profecia do AT.<sup>26</sup>

A este autor seguem Arens e Mateos para concluir que o livro do Apocalipse tem “forma apocalíptica, mas papel e mensagem proféticas”, uma vez que a atenção do autor permanece sobre os cristãos de sua época, “a preocupação é com a atitude presente diante do futuro”, animando-os à perseverança na fé em vista do desfecho da história, da recompensa final<sup>27</sup>.

Título e introdução geral, feitos em terceira pessoa, findam-se no v.3. A longa intervenção em terceira pessoa, do provável editor final, não reaparece no momento da conclusão do livro, mas apenas como “abertura” nesses versículos iniciais de Ap 1,1-3.

<sup>23</sup> SANTOS, P., Apocalipse, p.299.

<sup>24</sup> SANTOS, P., Apocalipse, p.302.

<sup>25</sup> BAUCKHAM, R., A Teologia do Livro de Apocalipse, p.25.

<sup>26</sup> BAUCKHAM, R., A Teologia do Livro de Apocalipse, p.19.

<sup>27</sup> ARENS, E.; MATEOS, M., O Apocalipse, p.129.

A partir do v.4 observa-se no escrito uma outra introdução, agora na voz da primeira pessoa, do próprio autor, que se identifica como João (Ap 1,4). Em sua introdução, João se apresenta e endereça seu escrito às sete igrejas que estão na Ásia, às quais dirige uma saudação e bênção apostólica, como se verifica em Ap 1,4: Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη... (*João às sete igrejas que estão na Ásia: graça a vós e paz!...*). A partir do uso deste recurso literário, o livro do Apocalipse, que já fora identificado anteriormente como Apocalipse e Profecia (com seus oráculos de juízo e salvação, chamado profético, bem como cânticos/orações), se enquadra, agora, em outra categoria de gênero literário: o de Carta.

Observa-se que a Carta, claramente iniciada em Ap 1,4-5 (com apresentação do remetente e dos destinatários, saudação, bênção e doxologia), não encontra conclusão ou despedida após as sete mensagens dirigidas individualmente às sete igrejas da Ásia, no princípio do livro do Apocalipse. Após a fala dirigida ao anjo de Laodiceia (Ap 3,14-22), última das sete igrejas nominalmente identificadas, não há nenhum indício de conclusão da Carta iniciada por João em Ap 1,4. Pelo contrário, o versículo imediatamente seguinte, ou seja, Ap 4,1, se inicia com uma expressão grega que dá continuidade ao texto: Μετὰ ταῦτα (*Depois destas coisas*).

Importa ainda acrescentar que a Carta iniciada em Ap 1,4 teve introdução dirigida a um coletivo, ao grupo das 7 igrejas cristãs na Ásia, não endereçamento particular. Pelo que se pode inferir que se as mensagens imediatamente seguintes ao endereçamento da Carta são particulares, espera-se que, em seguida, haja alguma mensagem coletiva que seja dirigida a todas simultaneamente.

Com isto, se pode afirmar que a Carta de João às sete igrejas da Ásia não se resume às mensagens particulares e específicas de Ap 2,1 – 3,22. O conteúdo seguinte a estas mensagens particulares é igualmente parte da Carta. Elas se encontram na posição de cartas introdutórias do livro do Apocalipse, pelas razões acima expostas e pelas temáticas presentes nas mesmas que se repetem ao longo do livro<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Arens e Mateos observam estes: “Quem tem ouvidos, ouça” em Ap 2,7 e Ap 13,9; A “árvore da vida” em Ap 2,7 e Ap 22,2; A “segunda morte” em Ap 2,11, Ap 20,6.14 e Ap 21,8; “Governará com cetro de ferro” em Ap 2,27, Ap 12,5 e Ap 19,15; Vestidos de vestes brancas em Ap 3,4-5.18 e Ap 4,4; 7,9.13-14; O “Livro da Vida” Ap 3,5 e Ap 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27; “A nova Jerusalém que

Bauckham verifica, e nisto também acreditam Arens e Mateos, que a Carta iniciada em Ap 1,4, com destinatários, saudação e bênção apostólica (Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη... – *João às sete igrejas que estão na Ásia: graça a vós e paz...*), somente é finalizada em Ap 22,21<sup>29</sup>, quando também se encontra a bênção apostólica paralela à introdutória e, neste caso, concludente (Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων. – *A graça do Senhor Jesus esteja com todos*). A este respeito afirma Bauckham:

Os versículos 4 e 5a seguem a forma convencional de abertura de epístola adotada por Paulo e por outros líderes cristãos primitivos: declaração do escritor e dos destinatários, seguida por uma saudação(...). Existem algumas diferenças em relação à forma comum de Paulo, porém o formato da carta cristã primitiva é claro e confirmado no final do livro (22:21), que é comparável às conclusões de boa parte das epístolas paulinas. (...) Em 1:11, torna-se explícito que aquilo que é revelado a João (o que ele “vê”) deve ser escrito por ele e enviado a essas igrejas aqui nomeadas. Essa ordem se aplica a todas as visões e revelações apresentadas no restante do livro. O hábito de se referir aos capítulos 2 e 3 como as sete “cartas” às igrejas é enganoso (...). O certo é que todo o livro de Apocalipse é uma carta às sete congregações. As sete mensagens destinadas individualmente a cada uma delas são introduções ao restante do livro, o qual é endereçado a todas as sete igrejas.<sup>30</sup>

Para Tuñí e Alegre, estão em paralelo introdução e conclusão do livro do Apocalipse: no início do livro se encontram o Prólogo e a saudação epistolar (Ap 1,1-3.4-8) e ao final do livro o Epílogo e a saudação epistolar (Ap 22,6-20.21)<sup>31</sup>.

Assim, se pode certamente afirmar que todo o livro do Apocalipse é a mensagem que deve ser comunicada às sete igrejas, não apenas as mensagens particulares singulares introdutórias.

Collins igualmente considera que “todo o livro do Apocalipse de João é apresentado como uma carta circular às sete igrejas da Ásia Menor” e garante que isto seja um dos aspectos, inclusive, controvertidos a respeito de seu gênero literário apocalíptico<sup>32</sup>. O outro seria o fato de não se apresentar em pseudonímia. A respeito desta observação de Collins, acredita-se que ambos os aspectos estejam interrelacionados, pois o nome do autor, sendo um contemporâneo aos seus, confere ao escrito uma relevância maior sendo este uma Carta circular e, ao mesmo tempo,

---

desce do Céu” em Ap 3,12 e Ap 21,2 (ARENS, E.; MATEOS, M., *O Apocalipse*, p.139). A estes acrescenta-se: O “vencedor” em Ap 2,7 e Ap 21,7.

<sup>29</sup> BAUCKHAM, R., *A Teologia do Livro de Apocalipse*, p.14; ARENS, E.; MATEOS, M., *O Apocalipse*, p.135.

<sup>30</sup> BAUCKHAM, R., *A Teologia do Livro de Apocalipse*, p.14

<sup>31</sup> TUNÍ, J.; ALEGRE, X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p.219-224.

<sup>32</sup> COLLINS, J., *A Imaginação Apocalíptica*, p.383.

evidencia que seu autor João seja alguém conhecido das igrejas destinatárias e alguém de relevância singular para as mesmas.

Colaborando com esta compreensão de que todo o livro do Apocalipse é uma Carta, está a observação de Arens e Mateos que o título do livro “Revelação” (Apocalipse) vem no singular, não no plural, comunicando que todo o livro “é uma revelação, não várias”, “o Ap inteiro é uma grandiosa revelação, uma des-revelação”<sup>33</sup>.

Berger chama a atenção para o fato de que o livro do Apocalipse de João, redigido a modo de Carta, distingue-se tanto das cartas proféticas do Antigo Testamento quanto das cartas apostólicas do Novo Testamento porque, diferentemente destas, aquele não se trata de uma continuação da atividade do profeta ou do apóstolo, nem de uma forma de suprir a ausência do mesmo até que retorne. As cartas paulinas por exemplo, lembra Berger, preparam a vinda do autor para breve<sup>34</sup>, mas a respeito do Apocalipse, assim afirma:

Creio antes que aqui – e isto seria a chave para a redação epistolar deste “Apocalipse” – uma carta é enviada para preparar a vinda do (verdadeiro) autor. (...) Ora, é exatamente essa expressão característica das cartas enviadas “na frente”, anunciando que o autor irá em breve, que o Ap repete várias vezes (2,16; 3,11; 16,15 e sobretudo na conclusão da epístola: 22,7.12.20), inclusive em contextos de ameaças (Ap 2,5.16), exatamente como em Paulo (p.ex. 2Cor 10,13). Só que agora quem assim fala é *Deus*, o verdadeiro autor do texto (Ap 1,1; 1,8). *Ele anuncia sua vinda como os autores de cartas costumavam fazer.*<sup>35</sup>

As máximas que se repetem ao longo do livro com participio ou declinação do verbo *ἔρχομαι* (verbo vir)<sup>36</sup>, estariam não apenas colocando em evidência a volta gloriosa do Senhor, mas também confirmando o motivo pelo qual Apocalipse foi redigido a modo de Carta: O que lhes fala, anuncia, revela, corrige e exorta, voltará em breve.

Deste modo, o livro do Apocalipse se apresenta como uma construção complexa na qual predominam os seguintes gêneros literários: Apocalipse, os que caracterizam a Profecia (sentenças e narrativas proféticas, bem como cânticos/orações) e Carta.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> ARENS, E.; MATEOS, M., O Apocalipse, p.124.

<sup>34</sup> O autor exemplifica com os seguintes casos: 1 Cor 4,19.21; 16,5; 2 Cor 12,21–13,1; Fl 2,24.

<sup>35</sup> BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p.274.

<sup>36</sup> Ap 1,4.7-8; 2,5; 3,10-11; 4,8; 16,15; 22,7.12.17.20.

<sup>37</sup> Há também muitos hinos ao longo do livro do Apocalipse, mas que são ouvidos dentro das visões extraordinárias e compoem as narrativas das mesmas.

## 2.1.2.

### Proposta de Estrutura do livro do Apocalipse

Em relação à estrutura do livro do Apocalipse, a partir das considerações apresentadas, verifica-se que há um título e uma introdução geral em Ap 1,1-3; uma introdução a modo de Carta em Ap 1,4-8; uma despedida e uma bênção como conclusão da Carta em Ap 22,17-21.

## 2.1.2.1.

### Conteúdo da Carta: Duas macrounidades

Entre a Introdução e a Conclusão, se encontra o conteúdo da Carta direcionado nominalmente às sete igrejas na província da Ásia (Ap 1,4), mas que, pelo simbólico número sete, acredita-se estarem aqui representando a totalidade das comunidades cristãs, uma vez que é notória a universalidade da mensagem do livro e inúmeras são as evidências disto encontradas no texto. Por muitas vezes, por exemplo, as visões apocalípticas narradas por João mencionam pessoas de “toda tribo, povo língua e nação” (Ap 5,9-10; 7,9-10) dentre os redimidos pelo Cordeiro ou ainda os “servos de Deus”, “de todas as tribos dos filhos de Israel”, apresentados em números simbólicos (Ap 7,2-8). O juízo de Deus anunciado através das visões, não diz respeito apenas àquela região da Ásia, mas a todo o mundo<sup>38</sup>. E dos louváveis martirizados por conta da fé, não se identifica a procedência geográfica (Ap 6,9-11; 7,9-17). Deste modo, as visões não dizem respeito apenas às sete regiões da Ásia mencionadas no início do livro, nem somente aos cristãos daquelas comunidades, dizem respeito a todo o mundo e a todos os homens<sup>39</sup>.

Mesmo as sete cartas introdutórias do livro do Apocalipse são todas concluídas com o refrão ‘Ο ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει **ταῖς ἐκκλησίαις** – *O que tem ouvido, ouça o que o Espírito diz às igrejas*<sup>40</sup>. De modo que, ainda que as cartas de Ap 2,1–3,22 sejam à primeira vista particulares, o substantivo feminino ἐκκλησία que aparece ao final de cada uma está **sempre no plural** (ταῖς ἐκκλησίαις),

<sup>38</sup> Ap 6,4.8.15-16; 8,6-13; 16,1.

<sup>39</sup> Sobre isto, conferir: Ap 1,5.7; 3,10; 5,9-10.13; 6,1–7,10; 8,5–9,21; 10,10-11; 11,8-10.13.15.18; 13,7-8.11-17; 14,1.3-8.15-16.18-19; 16,1– 17,2.5-6.8-12.15.18; 18,1-4.9-13.15-20.23-24; 19,15-16.19; 20,8.11-15; 21,1-8; 21,24-26; 22,10-11.16-17.

<sup>40</sup> Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22

o que chama a atenção para a mensagem do Espírito que deve ser ouvida por todos os fiéis.

Além disso, os temas presentes nestas sete mensagens iniciais que retornam ao longo do livro, dão a este conjunto uma ideia de “unidade” com o seguinte.

Deste modo, já se identifica a estrutura geral básica do livro do Apocalipse:

I.	Título e Introdução Geral (Ap 1,1-3)
II.	Introdução da Carta: Destinatários, Saudação, Bênção, Doxologia (Ap 1,4-8)
III.	Conteúdo da Carta (Ap 1,9 – 22,16)
IV.	Conclusão da Carta: Despedida, Bênção (Ap 22,17-21)

O conteúdo da Carta, como já vem se desenhando, consta de uma parte inicial, que seria a das sete mensagens introdutórias, e de uma segunda parte que seria de um conteúdo mais abrangente e em uma linguagem de alcance universal. Assim o conteúdo do livro do Apocalipse pode ser subdividido inicialmente em duas grandes partes.

Na primeira parte, em Ap 1,9 – 3,22, estão a primeira visão extraordinária de João e as sete mensagens introdutórias que se lhe seguem. Nesta visão inicial, em Ap 1,12-17, João vê alguém semelhante a um Filho de homem mas com atributos divinos: olhos como chama de fogo, pés como bronze incandescente, voz como o som de muitas águas, língua como espada de dois gumes, rosto brilhante como o sol em toda a sua força, cingido de cinto de ouro, com cabeça e cabelos brancos, visão que causa desfalecimento em João<sup>41</sup>.

Este Filho de homem caminha no meio do que estaria simbolizando as setes igrejas da província da Ásia (Ap 1,4) e tem os “anjos” destas sete igrejas em suas mãos. Como parte desta visão estão as sete cartas breves introdutórias, que ele dirige nominalmente ao anjo de cada uma dessas sete igrejas, a saber: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia, Laodicéia. A João, Ele ordena que escreva e envie. As Cartas ou profecias, versam sobre realidades enfrentadas pela comunidade no presente histórico e exortam sobre fidelidade, arrependimento, conversão, esperanças escatológicas, recompensas futuras.

---

<sup>41</sup> A respeito desta temática, conferir também o texto de Ex 33,20.

A descrição da visão leva a crer que seja Jesus Cristo, Ressuscitado e Glorificado, a se comunicar com João, isto pelas informações: de ter sido morto e estar vivo para todo o sempre e ter as chaves da morte nas mãos (Ap 1,18); por se apresentar como “primeiro”, que na linguagem cristã primitiva já aparecia como título cristológico (Cl 1,15.18; Ap 3,14); pelo domínio que ele apresenta ter sobre as igrejas da Ásia listadas e sobre os responsáveis por estas igrejas (Ap 1,12-13.16); por ter aparência humana e aspecto divino (Ap 1,13-17); pelo próprio título do livro ter sido colocado como “Revelação de Jesus Cristo” (Ap 1,1). Além disto, as mensagens que dirige às igrejas nessas cartas particulares introdutórias não são simples comunicações de mensagens que Deus enviou, como faria, por exemplo, um anjo mediador. Ele próprio fala em primeira pessoa a estas igrejas, como a comunidades que fez surgir e conhece, comunidades que lhe pertencem, às quais repreende, exorta, conforta e faz promessas futuras com a condição de perseverarem na fidelidade.

Há ainda outros indícios de ser Jesus Cristo Ressuscitado a enviar não apenas as sete cartas introdutórias mas toda esta Carta, que é o livro do Apocalipse, às igrejas (à Igreja) e estes podem ser encontrados especialmente na conclusão do livro em Ap 22,7.12.16.20.

O texto segue em perfeita sequência de Ap 1,9 até Ap 3,22, ou seja, desde a primeira visão até o final da sétima das cartas introdutórias, que também são parte da primeira visão. A partir daí, em Ap 4,1, se encontra um elemento textual que evidencia conclusão da seção anterior e início de outra, que é a expressão: Μετὰ ταῦτα – *Depois destas coisas*. E, para muito além desta expressão, há outros aspectos textuais que indicam uma ruptura significativa de Ap 3,22 para Ap 4,1.

Em Ap 1,9 – 3,22 a visão principal é do Filho do Homem que se dirige às sete igrejas da Ásia menor mencionadas e ordena que João escreva o que diz e a elas envie. A partir de Ap 4,1 a visão principal é a do trono de Deus no Céu, com todo o esplendor da liturgia celeste, e do Cordeiro, imolado e de pé, que pode abrir o livro selado com sete selos. Todas as visões seguintes, até o final do livro, estão ligadas a esta.

Se na primeira unidade do livro do Apocalipse (Ap 1,9 – 3,2), Jesus Pós-Pascal é apresentado de forma gloriosa, nesta segunda parte Ele é apresentado sob o simbolismo de um Cordeiro, imolado e de pé (mantendo a menção à morte e ressurreição presentes em Ap 1,18) que recebe adoração da corte celeste tal qual Deus em seu trono (Ap 5,5-14). Momentaneamente, mais ao final do livro, outro simbolismo para o Cristo<sup>42</sup> irrompe diante do Dia do Senhor: o do cavaleiro do cavalo branco, de Ap 19,11-21, com o manto manchado de sangue, chamado “Fiel e Verdadeiro” (como em Ap 3,14), “Verbo de Deus” (expressão própria da Cristologia joanina como em Jo 1,14), “Rei dos Reis” e “Senhor dos Senhores” (como em Ap 17,14), “com olhos como chama de fogo” (como em Ap 1,14) e “de sua boca sai uma espada afiada”(como em Ap 1,16), julgando e combatendo “com justiça” e sendo acompanhado pelos “exércitos dos céus”. Após esta imagem e uma breve menção ao Cristo (Ap 20,4), retornam as imagens do Cordeiro até o final do livro (Ap 21,9–22,3).

A esta mudança de visão principal e de imagem cristológica, acrescenta-se ainda que a partir de Ap 4,1, o foco do texto e, por conseguinte do leitor, passa a ser outro. De Ap 1,9 – 3,22 o foco está na situação histórica e espiritual em que se encontram as sete comunidades (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia), no que elas têm a ser louvado ou corrigido, nas admoestações e/ou promessas que lhes são feitas em vista da fidelidade de cada uma ao Senhor e da esperança que devem ter para além desta vida, diante das tribulações. Já em Ap 4,1 observa-se que o foco está para além da história e do que os olhos podem ver: toda a atenção se concentra nos segredos escondidos no Céu acerca do futuro escatológico, das coisas que estão para acontecer a todo o mundo no dia do juízo de Deus sobre os maus e justiça de Deus em favor dos Seus.

Outras diferenças significativas entre as duas partes do livro são observadas na relação entre a visão ou mensagem e o presente histórico dos seus destinatários. Dentre estas, destacam-se o modo como João interage com a visão que está tendo, o quanto a mensagem pode afetar o presente histórico da comunidade à qual se

---

<sup>42</sup> SUÁREZ, L., El caballo blanco en el Apocalipsis y la presencia de Cristo Ressuscitado en la Historia, p.719.

dirige e o quanto mudanças provocadas pela mensagem (lida ou ouvida) poderiam influenciar as decisões divinas.

Em Ap 1,9-20, com informação de local (Ap 1,9) e data (Ap 1,10), a visão se dá no presente histórico de João que ouve uma voz forte atrás de si e, voltando-se para ver quem fala com ele, tem a visão extraordinária e esplendorosa, diante da qual cai como morto aos seus pés. O Filho de homem glorioso, que já se compreende ser o Cristo Ressuscitado, vem até ele e lhe fala diretamente. A partir daí, em Ap 2,1 – 3,22, ouve as mensagens que deve enviar particularmente a cada uma das sete igrejas e estas são mensagens que reclamam atitudes imediatas destas comunidades a fim de receberem recompensa eterna e não receberem condenação.

Já em Ap 4,1, não há informação de local e data, embora o texto esteja construído de forma a se entender que se deram em mesmo local e data de Ap 1,9-10. Mais relevante do que isto é notar que a partir de Ap 4,1, ao invés do Cristo ou outro intermediário vir até João, ele tem a visão de uma porta aberta no Céu e sobe até lá e é neste novo ambiente que terá a visão do trono de Deus, da liturgia celeste, do Cordeiro, do livro selado com sete selos e o que decorre daí. Estas visões são contempladas por João a certa distância, não fazem parte do presente histórico seu ou das comunidades às quais se dirige. Na maioria delas, João não participa diretamente das cenas, a não ser nas poucas vezes em que um intermediário ou o próprio Deus se dirige diretamente a ele<sup>43</sup>.

Outro ponto de distinção da seção anterior é que neste novo bloco de visões que se inicia em Ap 4,1, com raras exceções<sup>44</sup>, em geral Deus não fala a João diretamente, ficando salvaguardada Sua transcendência, e em geral a comunicação acontece indiretamente seja através do João que vê ou ouve, seja pela mediação de um intermediário, ora um ancião (Ap 5,5; 7,13-17), ora um anjo<sup>45</sup>.

Observa-se mais uma característica distintiva deste segundo momento do livro: as visões e mensagens aqui não trazem situações do presente histórico das comunidades cristãs com o fim de conclamar atitudes da parte delas que possam

---

<sup>43</sup> Dos 18 capítulos desde Ap 4, João interage com o que está vendo apenas em poucos versículos de 9 capítulos, a saber: Ap 5,4-5; 7,13-17; 10,4.8-11; 11,1-2; 14,13; 17,1-3.6-18; 19,9-10; 21,5.9; 22,6.8-11.

<sup>44</sup> As exceções são a voz de origem duvidosa em Ap 10,4.8-9.11 e Ap 11,1-11, a “voz do Espírito” em 14,13 e a voz de Deus que finalmente fala pessoalmente em Ap 21,5-8.

<sup>45</sup> Ap 17,1.7-18; 19,9-10; 21,9; 22,1.6.16.

trazer algum resultado para o seu futuro, como o fazem as cartas introdutórias do livro do Apocalipse. Aqui as visões dizem respeito a um futuro certo que não sofre interferência alguma de atitudes humanas. São acontecimentos como que pré-determinados por Deus que acompanham a chegada de Seu juízo final e do estabelecimento do Seu Reinado definitivo e total. Estes acontecimentos concedem justiça e salvação eterna aos seus e condenação definitiva aos poderes e homens contrários a Deus.

Por fim, atenta-se para o fato de que na primeira visão, em Ap 1,19, o Filho do Homem diz a João que deve escrever *ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα*. – *o que viu, as coisas que são e as que devem acontecer depois destas*. Com isto se evidencia que duas mensagens distintas compõem o livro do Apocalipse: as que dizem respeito ao presente histórico (“as que são”), e as que dizem respeito a realidades escatológicas, que hão de acontecer em futuro considerado no texto como próximo (“as que devem acontecer depois destas”).

Verifica-se que na primeira parte do livro (Ap 1,9 – 3,22) a visão tida e as mensagens direcionadas às sete igrejas versam sobre o presente histórico das comunidades, ainda que se tenha em vista um futuro escatológico nas promessas e exortações à fidelidade e perseverança que são feitas. Já na segunda parte do livro se dá o contrário. Em Ap 4,1 se chama a atenção para o fato de que, a partir dali, será revelado o mistério das “coisas que devem acontecer depois destas”:

*Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ’ ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. - Depois destas coisas vi, e eis que havia uma porta aberta no Céu, e a primeira voz que eu ouvi como trombeta me falou dizendo: Sobe aqui e **mostrarei o que precisa acontecer depois destas coisas**. (Ap 4,1)*

Ainda que em Ap 4 a visão seja de uma realidade transcendente que poderia ser considerada, também, presente, sendo a visão de Deus em seu trono no Céu e de toda a liturgia celeste, na sequência da visão se verifica outro aspecto. Em Ap 5 observa-se que o objetivo desta visão é revelar não simplesmente apenas uma realidade presente e transcendente, supra-histórica, nas quais os fiéis em tribulação possam se apoiar – como é Deus em seu trono no Céu – mas, principalmente, revelar sobre o mistério do livro selado com sete selos que está na mão direita do que se assenta no trono e que só o Cordeiro pode abrir (Ap 5,1.5-6) para o cumprimento do juízo final de Deus seguido da renovação de todas as coisas. A abertura dos selos

traz a revelação sobre as realidades últimas, escatológicas, “as que hão de acontecer depois destas” e é isto que toma a atenção de toda a segunda parte do livro<sup>46</sup>.

Assim, seguramente, o livro do Apocalipse, pode ter seu conteúdo, em linhas gerais, subdividido em duas grandes partes, duas macrounidades<sup>47</sup>: a das “coisas que são”, que está ligada à primeira visão, a do Filho do Homem que diretamente se dirige a João e a ele confia mensagens às sete igrejas; e a outra a “das coisas que devem acontecer depois destas”, ligada à visão de Deus glorioso em seu trono, do Cordeiro e do livro de sete selos que será aberto, algo que João contempla, vê e ouve, e eventualmente algum ser celestial lhe esclarece.

A primeira parte se inicia em Ap 1,9 e se conclui com a última das sete cartas introdutórias em Ap 3,22 e a segunda parte tem início em Ap 4,1, com a visão celeste, e se conclui em Ap 22 mas em versículo mais impreciso, uma vez que diversos elementos no trecho de Ap 22,8-21 poderiam ser considerados como conclusão desta segunda parte ou do livro. A alternância de voz entre João, que escreve a Carta, e Jesus, que é quem dá a mensagem, ou o anjo que é intermediador desta revelação divina, dificulta bastante esta identificação precisa, como se vê na tabela a seguir:

Versículo	Quem fala
Ap 22,6	Anjo
Ap 22,7	Jesus
Ap 22,8	João
Ap 22,9-11	Anjo
Ap 22,12-16	Jesus
Ap 22,17-19	João
Ap 22,20	João – Jesus – João
Ap 22,21	João

E, não somente isto, como também a multiplicidade de trechos que soam como conclusão do texto<sup>48</sup> dificultam esta precisão. A fala de Jesus sobre sua volta iminente aparece por diversas vezes em Ap 22,7.12.20, bem como a menção a se

<sup>46</sup> Ap 5,1; 8,1.6; 11,15-18; 15,1; 16,17-20; 17,1; 19,1-9; 20,11-15; 21,1.

<sup>47</sup> Vanni também acredita que o livro do Apocalipse consta de duas partes e que a expressão *ἃ δεῖ γενέσθαι* é o elemento estrutural que indica esta divisão. (VANNI, U., *La Struttura Letteraria dell'Apocalisse*, p.171).

<sup>48</sup> Ap 22,6-7, Ap 22,8-15, Ap 22,16-17 e Ap 22,18-21.

guardar o que vai escrito no livro (Ap 22,6-7.10.18), e o testemunho da revelação feita (Ap 22,6.8.16.20). Por esta razão, a questão está em aberto. Para este trabalho, uma vez que se considerou, após a abertura de Ap 1,1-3, a introdução feita por João em Jo 1,4-8, considerar-se-á a conclusão da Carta onde prevalece a voz de João a se dirigir ao leitor, isto é, em Ap 22,17-21. Neste trecho, em paralelo à doxologia da introdução, se vê uma aclamação, e, a mesmo modo da introdução, traz uma fala sobre a volta iminente do Senhor (ainda que naquela fale Deus Todo-Poderoso e aqui Jesus).

Proximidades textuais entre estas duas partes mantêm a unidade da obra. É possível notar, por exemplo, que há ligações entre as visões relatadas por João em Ap 1,10-19 e as de Ap 4,1-11. Em ambos os textos, no momento da visão, o autor:

- relata estar *ἐν πνεύματι* (Ap 1,10; 4,2);
- tem primeiro a experiência de ouvir e depois a de ver (Ap 1,10-12; 4,1-2).
- procura descrever com riquezas de detalhes a bela visão extraordinária que tem (Ap 1,12-16; 4,2-9)
- Após a primeira visão, João diz que caiu como morto aos pés do que era semelhante a um Filho do Homem e resplandecente de glória (Ap 1,17).

No quarto capítulo, na liturgia celeste, são os 24 anciãos que se prostram diante do trono e, adorando, lançam suas coroas (Ap 4,10).

As similaridades entre um e outro texto e as diferenças, que não rompem a coesão e coerência, mas, antes, as complementam, fortalecem a unidade do escrito.

### **2.1.2.2.**

#### **Subdivisões da Segunda Macrounidade**

Estando identificadas a Introdução (Título, Introdução Geral, Introdução feita pelo autor a modo de Carta) e Conclusão do livro, como também a Primeira Parte (primeira visão e sete cartas introdutórias às setes igrejas listadas da Ásia menor), resta identificar o conteúdo de toda a Segunda Parte que, iniciada com a visão celestial, tem um longo desenvolvimento e ciclo de visões até culminar na conclusão.

Vanni atenta para o seguinte fato:

La seconda parte non presenta lo svolgimento regolare e omogeneo che abbiamo riscontrato nella prima. La storia della struttura letteraria ci ha mostrato, nella molteplicità delle soluzioni date e proposte, come il vero problema della struttura dell'Apocalisse e della sua conseguente interpretazione sia soprattutto in questa seconda parte. - A segunda parte não apresenta o desenvolvimento regular e homogêneo que encontramos na primeira. A história da estrutura literária mostrou-nos, na multiplicidade das soluções dadas e propostas, como o verdadeiro problema da estrutura do Apocalipse e da sua consequente interpretação reside, sobretudo, nesta segunda parte.<sup>49</sup>

A Segunda Parte se inicia com a narrativa da visão joanina de uma porta aberta no Céu e o convite a subir e conhecer “as coisas que estão para acontecer depois destas”. Ao subir, João vê o trono de Deus ocupado por Ele (Ap 4,2), em todo o seu esplendor e glória e, ao redor do trono, a corte celestial que lhe presta culto e adoração, dia e noite, ininterruptamente, de forma bela e ordenada, na liturgia celeste (Ap 4,2-11). Em seguida, ainda nesta primeira visão celestial, surgem um elemento e um personagem fundamentais a toda esta segunda parte do livro do Apocalipse: o livro selado com sete selos (Ap 5,1) na mão direita do que se assenta no trono e o Cordeiro imolado e de pé (Ap 5,6), também chamado de “Leão da tribo de Judá” e “Rebento de Davi” (Ap 5,5), único digno de abri-lo (Ap 5,6-7) porque foi morto e comprou para Deus, com o próprio sangue, homens de toda “tribo, língua, povo e nação” (Ap 5,9). Diante dele a corte celestial também se prostra (Ap 5,8). Todas as visões e acontecimentos seguintes estão ligados à abertura destes sete selos do livro pelo Cordeiro.

A abertura dos sete selos iniciada em Ap 6,1, desencadeia uma série de acontecimentos escatológicos na esfera espiritual e histórica humana que manifestam, em geral, o juízo de Deus sobre os maus, a justiça de Deus em favor de seus servos, o “Dia do Senhor” que chegou, culminando na batalha escatológica de Deus e seus anjos contra o poder das trevas que subjuga o mundo. Em seguida se vê o triunfo de Deus e do Cordeiro sobre tudo que se opõe ao pleno estabelecimento de seu Reinado, o Juízo Final com o julgamento de vivos e mortos e, finalmente, a renovação do céu e da terra e de Jerusalém.

Em alguns momentos do texto se narra com decepção que, mesmo diante dos terríveis flagelos enviados, não houve conversão, mostrando que os flagelos que antecedem o Juízo Final também têm seu papel pedagógico (Ap 9, 20-21).

---

<sup>49</sup> VANNI, U., La Struttura Letteraria dell'Apocalisse, p.182.

Aproximando-se a abertura do sétimo selo, que trará a consumação do juízo de Deus, o “dia da ira do Senhor” e plena instauração da Sua justiça na terra, interrompe-se em alguns momentos a narrativa da abertura dos selos para a inserção de narrativas paralelas que funcionam no texto como que “interlúdios” e têm o objetivo de gerar uma maior expectativa pelo desfecho do texto. Como são, por exemplo:

- a) Após a abertura do sexto selo: Os 144 mil assinalados na terra e a multidão incontável no Céu (Ap 7)
- b) Após a abertura do sétimo selo: As sete trombetas (Ap 8,2 – 11,19)
- c) Após o tocar da sexta trombeta: O anjo que anuncia que não haverá mais tempo (Ap 10,1-7); o livrinho doce e amargo que João deve comer (Ap 10,8-11); A medição do templo, do altar e dos que adoram (Ap 11,1-2); As duas testemunhas que devem profetizar (Ap 11,3-13).
- d) Após o tocar da sétima trombeta e em meio à revelação do mistério mais profundo do sétimo selo que se descortina, a saber, o combate final entre Deus e as forças que lhe são contrárias (especialmente personificadas no Dragão, na Besta, no Falso profeta e na grande prostituta chamada Babilônia) em Ap 11,14 – 20,10, são observados, por exemplo, estes “interlúdios” na narrativa das almas que acompanham o Cordeiro em Ap 14,1-11 e na visão da colheita do final dos tempos em Ap 14,14-20.

Com exceção do texto de Ap 20,11-14, onde se dá o julgamento final, de vivos e mortos, realizado por Deus, último capítulo dos juízos de Deus a acompanhar a abertura dos selos, todos os demais entre Ap 7,14 e 20,10 se ligam, de uma forma ou de outra, às personificações dos poderes contrários a Deus acima descritas<sup>50</sup>, neste grande e final combate escatológico, mesmo o derramar das últimas sete taças do furor de Deus (Ap 16,1-2).

Após o derramar das sete taças, está o julgamento e queda da “Babilônia”, “a grande prostituta”, a grande cidade que espalhou abominações pela terra,

---

<sup>50</sup> Ap 12,12; 13,1-4.11-12.14-15.17; 14,9.11; 15,2; 16,2.10.13; 17,3.7-8.11-13.16-17; 19,19-20; 20,2.4.10.

corrompeu muitos reis e levou à morte muitos dos santos e testemunhas de Jesus (Ap 17–18). Com a ruína definitiva e completa desta grande cidade, a corte celeste prorrompe em louvores diante do triunfo de Deus sobre seus inimigos, do pleno estabelecimento do Seu reinado sobre a terra e das Bodas do Cordeiro que estão para acontecer (Ap 19,1-10).

Em seguida há a visão do cavaleiro do cavalo branco, outra imagem para o Cristo no dia da ira de Deus<sup>51</sup> (Ap 19,15), vencedor sobre a besta e o falso profeta (Ap 19,11-21). Fala-se do reinado de mil anos de Cristo com aqueles que se mantiveram fiéis a Ele e, após isto, a vitória final sobre o inimigo de Deus que seduzia as nações (Ap 20,10). Por fim, Deus se assenta no seu trono para julgar vivos e mortos (Ap 20,11-15).

Após se cumprirem todos os juízos escatológicos de Deus sobre a terra, sobre os poderes que lhe são contrários (espirituais ou temporais), sobre os vivos e sobre os mortos, tem lugar uma seção em Ap 21,1 – 22,16, dedicada ao anúncio da salvação de Deus. Estes dois capítulos trazem as últimas “cenas” do livro, as últimas visões e narrativas, totalmente voltadas para o triunfo de Deus e do Cordeiro, para o estabelecimento pleno do Reinado de Deus sobre a terra, para a justiça feita aos seus, para a nova Jerusalém que desce do Céu como noiva (Ap 21,1–22,5.17) e para o cumprimento da salvação escatológica. É notável a mudança radical de temática entre uma e outra seção, no entanto, o fato de ser antecedida pela narrativa do Juízo Final de Deus torna perfeitamente coerente a menção aqui a um novo tempo, novo céu e nova terra. Além disso, a relação com os capítulos anteriores pode ser verificada em diversos elementos comuns a uma e outra seção como, por exemplo, a menção a Deus em seu trono (Ap 21,5; 22,1) e o Cordeiro (Ap 21,9; 22,1), o que mantém a coesão do todo.

O que é visto no Céu em Ap 4,1–5,14 tem ligação direta com o que será contado em Ap 21,1–22,16. O que no Céu já é presente eterno (Deus reinando soberanamente), se tornará também presente na terra após se cumprirem Seus juízos (Ap 11,17; 19,6).

---

<sup>51</sup> SUÁREZ, L., El caballo blanco en el Apocalipsis y la presencia de Cristo Ressuscitado en la História, p.719.

A perícopre de Ap 21,1-8 está localizada, no livro do Apocalipse, no início desta última seção, que é exclusivamente dedicada ao anúncio da salvação, à renovação de todas as coisas e ao estabelecimento pleno do Reinado de Deus.

Após o Julgamento final de vivos e mortos por Deus (Ap 19,11-15) e antes da segunda visão da Jerusalém que desce de junto de Deus (Ap 21,9 – 22,5), o texto de Ap 21,1-8 traz a primeira visão relatada no livro do Apocalipse após se cumprirem todas as sentenças do juízo de Deus sobre a terra: a visão do novo céu, da nova terra e da nova Jerusalém.

Deste modo, compreende-se a estrutura do livro do Apocalipse, contexto amplo e imediato da perícopre de Ap 21,1-8, da seguinte forma:

### **Proposta de estrutura do livro do Apocalipse**

#### **INTRODUÇÃO (Ap 1,1-8)**

- A) Título e Introdução Geral feita por editor (Ap 1,1-3)
- B) Introdução à Carta feita pelo autor, João: Destinatários, Saudação, Bênção inicial, Doxologia, feita pelo autor, João (Ap 1,4-8)

#### **PARTE 1: “AS COISAS QUE SÃO” (Ap 1,9–3,22)**

- A) Chamada Profética, Mensagens confiadas às igrejas e Envio do mensageiro na primeira visão (Ap 1,9–1,20)
- B) As sete mensagens introdutórias (Ap 2,1–3,22):
  1. Mensagem a Éfeso (Ap 2,1-7)
  2. Mensagem a Esmirna (Ap 2,8-11)
  3. Mensagem a Pérgamo (Ap 2,12-17)
  4. Mensagem a Tiatira (Ap 2,18-29)
  5. Mensagem a Sardes (Ap 3,1-6)
  6. Mensagem a Filadélfia (Ap 3,7-13)
  7. Mensagem a Laodicéia (Ap 3,14-22)

#### **PARTE 2: “AS COISAS QUE HÃO DE ACONTECER DEPOIS DESTAS” (Ap 4,1 – 22,16)**

- A) Juízo de Deus sobre o mundo e os poderes que lhe são contrários
  1. Visão do trono glorioso de Deus, da liturgia celeste, do livro selado na destra de Deus e do Cordeiro que pode abri-lo (Ap 4,1 – 5,14)
  2. Abertura dos sete selos do livro
    - a) 1º selo (Ap 6,1-2)
    - b) 2º selo (Ap 6,2-4)
    - c) 3º selo (Ap 6,5-6)
    - d) 4º selo (Ap 6,7-8)
    - e) 5º selo (Ap 6,9-11)
    - f) 6º selo (Ap 6,12 – 7,17)
    - g) Interlúdio: Ap 7,1-17
    - h) 7º selo (Ap 8,1 – 17,18)
      - (1) 1ª trombeta (Ap 8,7)
      - (2) 2ª trombeta (Ap 8,8-9)
      - (3) 3ª trombeta (Ap 8,10-11)
      - (4) 4ª trombeta (Ap 8,12-13)
      - (5) 5ª trombeta (Ap 9,1-12): 1º Ai
      - (6) 6ª trombeta (Ap 9,13 – 11,14): 2º Ai
      - (7) Interlúdio (Ap 10,1 – 11,14)

- (8) 7ª trombeta (Ap 11,15 – 20,15): 3º Ai.
    - (a) Aclamação celeste: Ap 11,14-19
    - (b) Combate final escatológico: Ap 12,1 – 20,10
      - (i) A Mulher com seu filho e Miguel com seus anjos contra o Dragão (Ap 12,1-18)
      - (ii) A besta que emerge do mar (Ap 13,1-10)
      - (iii) A besta que emerge da terra (Ap 13,11-18)
      - (iv) Interlúdio: O Cântico dos 144 mil (Ap 14,1-5)
      - (v) A mensagem dos três anjos (Ap 14,6-13)
      - (vi) Interlúdio: A colheita do fim dos tempos (Ap 14,14-20)
      - (vii) Os anjos com os últimos flagelos (Ap 15 – 16,21)
        - (a) 1ª taça (Ap 16,2)
        - (b) 2ª taça (Ap 16,3)
        - (c) 3ª taça (Ap 16,4-7)
        - (d) 4ª taça (Ap 16, 8-9)
        - (e) 5ª taça (Ap 16,10-11)
        - (f) 6ª taça (Ap 16,12-16)
        - (g) 7ª taça (Ap 16,17-21)
      - (viii) A grande prostituta e a besta (Ap 17)
      - (ix) A queda da Babilônia (Ap 18)
      - (x) Aclamação celeste e prenúncio das Bodas do Cordeiro (Ap 19,1-10)
      - (xi) O cavaleiro do cavalo branco vencedor (Ap 19,11-21)
      - (xii) Os mil anos de reinado de Cristo com os seus (Ap 20,1-6)
      - (xiii) A derrota do inimigo de Deus (Ap 20,7-10)
    - (c) Juízo Final (Ap 20,11-15)
- B. Salvação escatológica de Deus (Ap 21,1 – 22,5)
  - 1. Novo céu, nova terra e nova Jerusalém (Ap 21,1-8)
  - 2. A cidade-esposa do Cordeiro (Ap 21,9 – 22,5)

### **CONCLUSÃO (Ap 22,6-21)**

- A) Conclusão das visões e das mensagens comunicadas ao vidente João. (Ap 22,6-11)
- B) Testemunho de Jesus, o verdadeiro autor da mensagem que foi escrita (Ap 22,12-16)
- C) Conclusão da Carta: expectativa da volta de Jesus, exortações finais e Bênção final (Ap 22, 17-21)

## 2.2.

### Análise exegética de Ap 21,1-8 e identificação da seção de Ap 21,2-4 em seu contexto imediato

## 2.2.1.

#### Tradução e Segmentação de Ap 21,1-8

Segmentação	Texto de Ap 21,1-8	Tradução
v.1a	Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν.	E vi um novo céu e uma nova terra.
v.1b	ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν	Pois o primeiro céu e a primeira terra passaram
v.1c	καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.	e o mar não existe mais.
v.2a	καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλήμ καινήν εἶδον	E vi a cidade santa, a nova Jerusalém,
v.2b	καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	descendo do Céu, da parte de Deus,
v.2c	ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	preparada como uma noiva adornada para o seu marido.
v.3a	καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου	E ouvi uma grande voz (vinda) do trono
v.3b	λεγοῦσης·	dizendo:
v.3c	ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,	“Eis a tenda de Deus com os homens,
v.3d	καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν,	e armará sua tenda com eles,
v.3e	καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	e eles Povos dele serão,
v.3f	καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,	e Ele, Deus com eles, será seu Deus,
v.4a	καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,	e enxugará toda lágrima dos seus olhos,
v.4b	καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι	e a morte não existirá mais,
v.4c	οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,	nem luto, nem pranto, nem pena existirá mais,
v.4d	ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	porque as primeiras coisas passaram.”
v.5a	Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ·	E disse o que está sentado sobre o trono:
v.5b	ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα	“Eis que faço novas todas as coisas!”
v.5c	καὶ λέγει μοι·	E diz a mim:
v.5d	γράψον,	“Escreve,
v.5e	ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν.	porque estas palavras são fiéis e verdadeiras.”
v.6a	καὶ εἶπέν μοι·	E disse a mim:

v.6b	γέγοναν.	“Aconteceram!
v.6c	ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.	Eu sou o Alfa e o Omega, o Princípio e o Fim.
v.6d	ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.	Eu, ao sedento, darei da fonte da água da vida gratuitamente.
v.7a	ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα	O vencedor herdará estas coisas
v.7b	καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς	e serei para ele Deus
v.7c	καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.	e ele será para mim filho.
v.8a	τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλόλατραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ,	Porém, aos covardes, infieis, abomináveis, assassinos, imorais, feiticeiros, idólatras, e todos os enganadores, a parte deles (será) no lago que queima em fogo e enxofre,
v.8b	ὃ ἔστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.	que é a segunda morte.”

## Notas da Tradução

### a) v.2b: ... καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

... *Descendo do Céu, da parte de Deus*

Nesta tradução “Céu” é grafado com letra maiúscula porque se diz ser o lugar onde está Deus, ou seja, o paraíso. Também se nota certa oposição entre οὐρανός (*o Céu*, de onde desce a nova Jerusalém) e γῆ (*a terra*), onde até ali ela ainda não se fazia presente. Havendo esta oposição, a tradução por “Céu”, enquanto paraíso, se torna preferível. Diferentemente dos casos, inclusive nesta mesma perícopie, onde o substantivo οὐρανός (*céu*) está em paralelismo a γῆ (*terra*) e neste caso a tradução por céu, com letra minúscula, indicando a atmosfera ou o cosmo se torna preferível.

### b) v.2c: ... ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.

... *preparada como uma noiva adornada para o seu marido.*

O particípio que qualifica a noiva é formado a partir do verbo κοσμέω, um verbo do qual deriva a palavra “cosmo” e que chama a atenção pelo fato de fazer parte de um contexto onde se fala de céu novo e terra nova. Segundo Sasse, originalmente no grego clássico, o verbo tem dois sentidos fundamentais: um primário que é o sentido de “ordenar, pôr em ordem” e um derivado que é o sentido

de “comandar”. Porém, muito comumente passou a ser usado como “adornar” para se falar da elegância feminina, o que o autor atribui ao fato de o conceito de beleza ser “inseparável do conceito de ordem”<sup>52</sup>.

Ainda neste trecho, o substantivo masculino no texto grego é ἀνδρῖ, que se traduz literalmente por “homem”, mas no contexto, estando em relação com o substantivo feminino νύμφη (noiva), significa marido.

**c) v.3b-c: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,**

*Eis a tenda de Deus com os homens,*

**καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν**

*e armará sua tenda com eles...*

O substantivo σκηνή, e o verbo σκηνόω, dizem respeito a *tenda, tabernáculo*. Uma vez que se trata da mesma raiz, optou-se por tradução que mantivesse a relação entre o nome e o verbo.

**d) v.5b: ποιέω**

*Faço*

Na Septuaginta, o verbo ποιέω é utilizado para o ato criador de Deus<sup>53</sup>. Assim, ainda que se opte por “fazer” como tradução mais pertinente ao texto da língua de chegada, o sentido de “criar” e a ideia de uma nova criação, recorrente neste trecho de Ap 21,1-8, está presente também neste versículo.

**e) v.6b: γέγοναν**

*Aconteceram*

Assim como o verbo ποιέω, o verbo γίνομαι na Septuaginta também é utilizado para o ato criador de Deus<sup>54</sup>. É este o verbo utilizado para o comumente traduzido por “*Faça-se*” e “*Foi feito*” de Gn 1 – 2, e, inclusive, a raiz que dá nome ao livro (Gn 2,4). Ainda que para a tradução do verbo neste versículo tenha sido feita opção por “*Aconteceram*”, a fim de indicar, na língua de chegada, um verbo

<sup>52</sup> SASSE, H., *κόσμος*, p.875-879.

<sup>53</sup> Gn 1,1.7.16.21.25-27; 2,1-3.18.

<sup>54</sup> Gn 1,3.5-6.8-9.11.13.14-15.19-20.23-24.30-31; 2,4-5.7.

diferente do utilizado no v.5b, a relação de toda esta perícope com a narrativa da criação do livro do Gênesis, leva a compreender este vocábulo em relação àquele e que se tenha também presente a ideia de “(E) foram feitas”, a ideia de cumprimento das profecias e promessas, conforme é interesse do livro relatar.

**f) v.6d: δωρεάν**

*Gratuitamente*

Como acusativo de δωρεά significa “presente”, mas quando usada como advérbio, como no versículo em questão, tem o sentido de “*gratuitamente*”, “*dado livremente*”.

**2.2.2.**

**Crítica textual**

Neste subitem serão realizadas análises das variantes mais relevantes assim consideradas a partir da quantidade e/ou antiguidade dos manuscritos em que foram encontradas.

**v.1c) και ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι**

*E o mar não existe mais.*

O Códice Alexandrino apresenta sozinho a variante και την θαλασσαν ουκ ειδον επι (*E o mar não vi mais*). O verbo ειδον (*vi*) aparece no texto tanto em versículo antecedente a este (v.1a) quanto em versículo posterior (v.2a), de modo que sua presença no v.1c poderia ser entendida como uma tentativa de harmonização com o contexto. De fato, no contexto das visões que estão sendo relatadas, visões a respeito de dias futuros, causa estranheza um verbo (ἔστιν) no Presente do Indicativo. Poderia se pensar em parablepse, dado a proximidade de grafia entre ειδον e εστιν e a presença de ειδον antes e após o v.1c. Mas, uma vez que se observa igualmente a alteração de caso do artigo definido e do substantivo feminino θάλασσα, do nominativo singular para o acusativo singular (την θαλασσαν), a possibilidade de parablepse, ao menos na versão final do texto, perde a força. Permanece, então, a compreensão de que o verbo ειδον (*vi*) nesta variante

seja uma tentativa de harmonização com o contexto, por parte do copista, e, de qualquer forma, sendo apenas este manuscrito a atestar esta variante, opta-se pela melhor atestada e que, também, se apresenta como a lição mais difícil e a leitura mais confiável.

**v.3a) και ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου**

*E ouvi uma grande voz (vinda) do trono*

Alguns manuscritos medievais ao invés de apresentarem ἐκ τοῦ θρόνου, trazem ἐκ του ουρανου, o que seria mais harmonioso, considerando-se o contexto. Manuscritos mais antigos como os Códices Sinaítico e Alexandrino, testemunhas de grande relevância por isto, juntos atestam ἐκ τοῦ θρόνου. De forma que considera-se ἐκ του ουρανου uma tentativa de harmonização com o contexto e ἐκ τοῦ θρόνου, atestada pelos manuscritos mais antigos, mais confiável.

**v.3c) και σκηνώσει μετ' αὐτῶν**

*E armará sua tenda com eles*

O texto original do Códice Sinaítico, alguns minúsculos medievais, um manuscrito latino (gig), vários manuscritos da versão Vulgata e a versão Siríaca Heracleana trazem o Indicativo Aoristo ἐσκηνώσεν (*armou sua tenda*) no lugar do Indicativo Futuro σκηνώσει (*armará sua tenda*). O verbo no futuro, de fato, causa uma dificuldade maior na compreensão do texto. A influência do texto de Jo 1,14 e a cristologia acerca da encarnação do Filho de Deus que daí advém, pode ter levado a uma harmonização do texto corrigindo para o Aoristo, facilitando sua compreensão como algo já realizado e acontecido. No entanto, o verbo no futuro é o que está mais fortemente atestado e o que oferece uma lição mais difícil a ser compreendida, de modo que se acredita ser esta a leitura mais confiável.

**v.3d) και αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται**

*E eles serão Povos dele*

Dois unciais, alguns minúsculos medievais, a tradição koiné própria no Apocalipse, parte dos manuscritos latinos antigos, a Vulgata e todos os manuscritos

da versão Siríaca trazem o substantivo singular *λαός* (*Povo*), não o plural *λαοὶ* (*Povos*). No entanto, apóiam o termo no plural os códices Sinaítico e Alexandrino, o uncial 046, alguns minúsculos medievais, os manuscritos do comentário ao Apocalipse de André de Cesaréia, uma versão latina (ar) e a versão latina de Ireneu. Esta fórmula da aliança “Seu Deus – Meu Povo”, do modo como é amplamente conhecida no Antigo Testamento<sup>55</sup>, traz o termo no singular. Não é impossível que a premissa cristã do universalismo da salvação levasse o copista a corrigir o original singular próprio da soteriologia judaica, para o plural próprio da soteriologia cristã. Porém, por não ser comum encontrarmos na Sagrada Escritura a fórmula da aliança com este substantivo no plural, é mais viável que o substantivo tenha sido redigido no plural pelo autor e corrigido para o singular no processo de cópia. Vale notar que imediatamente após este versículo, no v.3e, e mais à frente, no v.7bc, outras variações da fórmula da aliança, ainda maiores que esta do v.3d, são fortemente testemunhadas. Assim, acredita-se em uma intencionalidade do autor nas modificações da fórmula da aliança encontradas em Ap 21,1-8, e, sendo estas, também, as leituras mais difíceis, faz-se a opção por elas como as leituras mais confiáveis.

**v.3e) και αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός**

*e Ele, Deus com eles, será seu Deus*

As palavras μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός aparecem em ordem diversa nos manuscritos e, em alguns casos, com a ausência de algum dos termos. Como no texto acima, opção da NA28<sup>56</sup>, apenas no Códice Alexandrino, em alguns minúsculos medievais, na Vulgata e na versão latina de Ireneu. Com todas as palavras acima, mas em ordem diversa (31254) aparece nos unciais P e 051<sup>s</sup> e nos manuscritos do comentário ao Apocalipse de André de Cesaréia. Na ordem 12354 aparece apenas em um minúsculo medieval (1854). Outros manuscritos testemunham a ausência de algumas das palavras acima. Três minúsculos medievais (1006, 1611, 1841) omitem o segundo αὐτῶν. Um outro pequeno grupo de

<sup>55</sup> Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31(38),1.33; 32(39),38; Ez 11,20; 14,11; 37,23.27; Zc 8,8.

<sup>56</sup> Abreviatura para a 28ª edição crítica Nestle-Aland do Novo Testamento grego (NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, 2014).

manuscritos, não trazem os dois termos finais, a saber, *αὐτῶν θεός*, que a própria edição da NA28 mantém entre colchetes evidenciando a dúvida, na qual permaneceram os críticos, de estas palavras serem ou não parte do texto original. Um uncial (046), a tradição koiné própria do Apocalipse e um manuscrito latino (gig) trazem as três palavras iniciais na mesma ordem (*μετ' αὐτῶν ἔσται*) mas não apresenta as duas palavras finais (*αὐτῶν θεός*). Outros três manuscritos, o Códice Sinaítico, os escritos de Agostinho e um manuscrito latino (sin), trazem apenas as três primeiras palavras, não as duas últimas, e, de qualquer modo em ordem diversa: *ἔσται μετ' αὐτῶν*.

A grande questão da multiplicidade de variantes neste versículo está em torno, mais uma vez, da conhecida fórmula da aliança veterotestamentária – o que já deixa claro quão importante a fórmula é para este trecho de Ap 21,1-8. Mais uma vez se encontra uma alteração na fórmula da aliança que deixa dúvidas quanto ao texto mais confiável de ter sido o original.

Neste verso, a alteração se dá a partir de uma pequena preposição inserida *μετα* (com) que traz uma outra informação, diferente da que se costumava ouvir na fórmula da aliança: “E ele Povos dele serão, e ele Deus **com** eles será [seu Deus]”. A princípio, as duas palavras finais poderiam parecer uma tentativa de harmonização deste trecho com a fórmula da aliança, pois, mesmo sem elas o texto é compreensível e leva, pela proximidade e disposição dos termos, à ligação com a fórmula da aliança. No entanto, ainda assim, a presença destas duas últimas palavras é o que está mais fortemente atestado pelos manuscritos conhecidos.

Três grandes testemunhos como são o Códice Sinaítico, o Códice Alexandrino e a Vulgata não estão concordes quanto à presença ou não de *αὐτῶν θεός* ao final da frase. O Sinaítico testemunha a ausência dos termos, já o Alexandrino e a Vulgata testemunham a presença e em concordância nesta ordem das palavras de forma que, dada a antiguidade destas testemunhas e estando melhor atestada, faz-se a opção por esta leitura.

**v.4a) και ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν**

*e enxugará toda lágrima dos seus olhos*

O Códice Alexandrino, a Vulgata, dois minúsculos medievais e os escritos de Apríngio Pacensis trazem, logo após o verbo, ὁ θεός como sujeito explícito desta oração. Já o uncial 046 e a tradição Koiné própria do Apocalipse após o verbo trazem a inserção de ἀπ αὐτῶν. Ambas variantes trazem alguma redundância e todos os demais manuscritos apóiam o texto como apresentado pela NA28, pelo que se torna preferível.

Em lugar da preposição ἐκ, três unciais (P, 046, 051<sup>s</sup>), alguns minúsculos medievais, o texto Majoritário e a versão latina de Ireneu trazem a preposição ἀπο. No entanto os códices Sinaítico e Alexandrino, testemunhas de grande peso e maior antiguidade, concordam em testemunhar a preposição ἐκ, além do que a mesma preposição e expressão é encontrada em Ap 7,17, onde a maioria dos manuscritos concordam, ainda que não o Sinaítico. Pelo que, de todo modo, se torna a leitura mais confiável.

**v.4c) οὔτε πένθος οὔτε κραυγή οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,**

*nem luto, nem pranto, nem pena existirão mais,*

No Códice Sinaítico e no minúsculo 2030 estão ausentes os termos οὔτε πόνος (nem pena), mas todos os demais manuscritos os atestam, pelo que se faz a opção por esta leitura.

**v.4c-d) ...ἔτι, ὅτι τὰ πρῶτα...**

*...mais, porque as primeiras coisas...*

Alguns manuscritos trazem os termos acima em ordem diversa ou com alguma diferença ou ausência de termos. O Códice Alexandrino, dois unciais (P e 051<sup>s</sup>), oito minúsculos medievais e os manuscritos do comentário sobre o Apocalipse de André de Cesaréa apresentam a ordem 134 (...ἔτι τὰ πρῶτα...), ou seja, com a ausência da conjunção ὅτι. Já no Códice Sinaítico em sua primeira correção e nos escritos de Agostinho, o advérbio ἔτι está ausente. O texto original

do Códice Sinaítico traz, em lugar dos termos acima, os seguintes: ...ἔτι τὰ πρόβατα... (...*mais, as ovelhas...*), não deixando um sentido claro ao trecho. A grafia próxima de *πρῶτα* e *πρόβατα*, pode ter sido razão para um erro do copista. Apóiam o texto, escolhido pelos críticos da NA28, o uncial 046, dois minúsculos medievais, a tradição koiné para o Apocalipse, dois manuscritos latinos (ar, sin), a Vulgata na edição Wordsworth-White, a Siríaca Harklensis e a versão latina de Ireneu. De fato, há muitas variantes para este versículo e os manuscritos de maior peso e antiguidade não estão concordes, o que dificulta a opção pela leitura mais confiável. Deixa bastante dúvida não haver um ao menos dos principais e mais antigos códices apoiando o texto de escolha da NA28, mas a concordância das antigas versões leva à mesma opção.

**v.4d) ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν**

*Porque as primeiras coisas passaram.*

O Códice Sinaítico, o uncial 046, cinco minúsculos medievais e a tradição Koiné própria do Apocalipse trazem em lugar do verbo *ἀπῆλθαν* (*Passaram* - Indicativo Aoristo ativo, 3ª pessoa plural), o verbo *ἀπῆλθεν* (*Passou* - Indicativo Aoristo ativo, 3ª pessoa singular). O singular não concorda com o que vem sendo dito na oração, então provavelmente se trata de um erro de concordância que não se acredita fazer parte da leitura original. A Siríaca Philoxeniana e o um minúsculo medieval testemunham *παρῆλθον*, do verbo *παρέρχομαι*. Todos os demais manuscritos apóiam *ἀπῆλθαν* – que, de fato, concorda com o contexto e com a primeira aparição no v.1b. Pelo que se torna preferível como leitura mais confiável.

**v.5c) καὶ λέγει μοι·**

*E diz a mim:*

Alguns manuscritos de peso atestam, em concordância, a presença do pronome de 1ª pessoa aqui, como: o Códice Sinaítico, as versões antigas da Vulgata Clementina, a Siríaca Philoxeniana e todas as versões Coptas, além dos manuscritos do Comentário ao Apocalipse de André de Cesaréia, de dois unciais (P, 051<sup>s</sup>) e três minúsculos medievais (1006, 1841<sup>vid</sup>, 2050). A concordância entre o Códice

Sinaítico e as versões antigas leva a crer que o pronome esteja presente no texto original e, por esta razão, aqui discorda-se da opção da NA28 e se considera mais confiável a leitura com o pronome.

**v.6b-c) γέγοναν. ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ (...)**

*Aconteceram. Eu sou o Alfa e o Ômega...*

Um número considerável de testemunhos manuscritos, como o códice Sinaítico (com exceção do  $\aleph^{2a}$ ), os unciais P, 046 e 051<sup>s</sup>, os minúsculos medievais 1611, 1854, 2030, 2050, 2329, 2377, o texto Majoritário, a Siríaca Harklensis e a tradição koiné própria do Apocalipse, trazem o verbo γίνομαι conjugado na 1ª pessoa singular, o que dá um sujeito à ação. Desse modo, o verbo assumiria o sentido de “fazer” ou “realizar” e poderia atrair o pronome pessoal seguinte (ἐγὼ) como seu sujeito. Porém, o Códice Alexandrino, a Siríaca Philoxeniana e, ainda que com pequena diferença, alguns minúsculos medievais e toda a tradição latina, atestam o verbo γίνομαι na 3ª pessoa plural e o pronome em 1ª pessoa ἐγὼ seguido do verbo εἰμί, sendo sujeito deste. Esta se torna a leitura mais confiável, tendo o apoio de um maior número dos manuscritos antigos.

**v.7a-c) ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα**

*O vencedor herdará estas coisas*

**καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς**

*E serei para ele Deus*

**καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.**

*E ele será para mim filho.*

O Códice Alexandrino, uma versão latina (sin) e um manuscrito da Vulgata apresentam o pronome αὐτῷ no plural (αὐτῶν) mas trazem o restante do versículo no singular, o que se apresenta como um erro – ainda que não intencional - de concordância. Os minúsculos medievais 1854, 2030, 2377, a tradição koiné própria do Apocalipse e Tertuliano (ainda que com pequenas diferenças) trazem o pronome plural αὐτῶν e a concordância do restante do versículo no plural (αὐτοὶ ἔσονται μοι υἱοί), o que também se observa no uncial 051<sup>s</sup>. Tampouco isto resolve o problema,

uma vez que o sujeito da primeira oração do versículo está no singular: ὁ νικῶν (o vencedor). Mais uma vez a questão versa em torno da fórmula da aliança veterotestamentária que neste trecho aparece novamente com alteração. Uma vez que, na menção anterior à fórmula da aliança, foi encontrado o termo ἀπτῶν, em concordância com λαοί, no plural, e considerado como a leitura mais confiável, acredita-se que aqui, onde o termo plural não entra em concordância com o todo do versículo, o mesmo esteja sendo colocado como uma tentativa de harmonização com o v.3d-e. De modo que o texto no singular é entendido como a leitura mais confiável. Observa-se ainda que o Códice Alexandrino, os minúsculos 1006, 1841 e uma versão latina (sa) omitem ainda o pronome αὐτὸς da última oração do versículo, mas sem causar alteração no entendimento do texto.

### **2.2.3.**

#### **Crítica literária e redacional de Ap 21,1-8**

Após a realização completa de todos os juízos de Deus a respeito dos poderes e homens que lhe são contrários, abrindo a seção dedicada aos anúncios de salvação escatológica, está a perícopie de Ap 21,1-8. Tendo como uma de suas temáticas principais a renovação de todas as coisas – o novo céu, a nova terra e a nova Jerusalém – a perícopie figura como uma unidade textual distinta, com início e final bem delimitados, não confundíveis com o texto que lhe antecede ou o que lhe sucede, ainda que este também fale da “Jerusalém que desce do Céu” (Ap 21,2.9-10).

O texto de Ap 20,11-15, imediatamente anterior a Ap 21,1-8, tem como temática o julgamento final de vivos e mortos realizado por Deus, do alto de seu trono, a partir do que se encontrava escrito no Livro da Vida. Estas temáticas não estão explicitamente presentes em Ap 21,1-8.

O texto seguinte a Ap 21,1-8, ou seja, o de Ap 21,9 – 22,5, à primeira vista poderia causar alguma dúvida por se iniciar nos vv.9-10 com a menção da visão da “Jerusalém que desce do Céu, de junto de Deus”, tal qual Ap 21,2, como se vê a seguir:

Ap 21,2	καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.
Ap 21,9-10	... καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

Porém, é notável a diferença temática entre um e outro relato, apesar da repetição do vocabulário. Em Ap 21,1-8 a Jerusalém é “nova”, tal qual o céu e a terra, é parte da renovação de todas as coisas por Deus, e, adornada como noiva, desce do Céu, de junto de Deus, como “morada de Deus entre os homens” (Ap 21,3). Em Ap 21,9 – 22,5, a Jerusalém que, também desce do Céu, de junto de Deus, se diz ser noiva e esposa *do Cordeiro*, e não se diz estar adornada como tal mas, sim, resplandecente da glória de Deus e aqui são retomadas imagens já mencionadas na visão da glória de Deus em seu trono<sup>57</sup>. A maior diferença, contudo, está no fato de que em Ap 21,9–22,5 esta Jerusalém é uma cidade descrita em formas e medidas físicas, materiais, com muralhas e portas, comprimento, largura e altura, fundamentos, praça. Seja algo simbólico ou não, o que importa é que neste texto ela está detalhadamente identificada, características que não aparecem na visão de Ap 21,1-8.

Que o trono de Deus esteja na Cidade como consta em Ap 22,1-5, não é claramente expresso em Ap 21,1-8, mas fica subentendido pelo que se diz em Ap 21,2-5. Por outro lado, a menção do Cordeiro em Ap 21,9 – 22,5 e ausência desta figura central ao livro do Apocalipse em Ap 21,1-8 marca outra considerável distinção entre ambos os textos.

Outro ponto que marca uma clara distinção entre Ap 21,8 e Ap 21,9–22,5 é o enfoque de cada texto. Apesar de ambos os textos mencionarem a visão da Jerusalém que, como noiva, desce do Céu, de junto de Deus, e ambos os textos

<sup>57</sup> Ap 4,3.6; 21,11.18-21.

tratarem da salvação escatológica e da novidade que se dá no relacionamento de Deus com os homens nesta nova Cidade, em Ap 21,1-8 o foco está no relacionamento de Deus com os homens, já Ap 21,9–22,5 se detém longamente sobre a Cidade.

Por fim, não há dúvida de que a menção ao anjo, que se aproxima de João para dar-lhe uma nova visão em Ap 21,9, interrompendo a narrativa que vinha se desenvolvendo em Ap 21,1-8, esteja iniciando uma nova unidade textual. A menção de Ap 21,9-10 causa certa estranheza após o tema da Jerusalém que desce do Céu já ter sido introduzido em Ap 21,2. Curiosamente, esta segunda visão referente à Jerusalém que desce do Céu se conecta bem com os eventos anteriores mencionados em Ap 15,1 –19,16 e está em perfeito paralelismo a Ap 17,1, como se vê a seguir:

Ap 21,9	Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοὶ τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.
Ap 17,1	Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοὶ τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν, ...

É possível que a narrativa de Ap 21,9 – 22,5 pudesse inicialmente estar em continuidade a outra parte antecedente do livro e posteriormente tenha sido deslocada para esta seção a fim de complementar a visão gloriosa da nova Jerusalém. No entanto, não é algo que se possa afirmar, uma vez que assim se encontra a redação final do texto, única que se tem acesso.

Considerados os elementos temáticos, há também elementos formais que evidenciam a unidade textual de Ap 21,1-8. Ap 21,1 se inicia com a indicação de que uma nova visão está sendo narrada a partir dali: Καὶ εἶδον (E vi...), uma visão de céu e terra novos. No v.2 uma outra indicação de visão (καὶ ... εἶδον): a da cidade santa, da nova Jerusalém, que desce do Céu, da parte de Deus, visão esta que tem sequência no v.3 e no v.4, ainda falando desta morada de Deus entre os homens. O v.4 ao mencionar que “as primeiras coisas passaram” (τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν) se liga ao

que fora dito em Ap 21,1 sobre “o primeiro céu e a primeira terra” que “passaram” (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν...). Assim, apesar de duas indicações de visões até aqui, elas estão relacionadas. O v.5 retoma temática e vocabulário (καινά) dos vv.1-2 e tanto o v.5 quanto o v.6 trazem vocabulário (ποιέω, γίνομαι) que se liga com aquele próprio do acontecimento da criação já mencionado no v1. e v.4. O v.7, com a segunda menção do texto à fórmula da aliança (καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός), mantém estreita relação com o v.3 no qual a fórmula aparece pela primeira vez, ainda que com algumas diferenças (καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός). Por fim, o v.8 se apresenta em paralelismo antitético ao que se coloca no v.7, pois no v.7 se promete salvação aos fiéis e no v.8 se reforça a condenação dos infiéis.

Quanto aos momentos de tensão, alguns elementos textuais presentes em Ap 21,1-8, ainda que não causem problemas à compreensão do texto, causam certa estranheza, como, por exemplo, a repetição dos indicativos de fala divina, uma vez que, desde o v.3c, as falas se encontram sequência e sem interrupção, a não ser dos próprios marcadores, nos v.5a, v.5c, v.6a. E não apenas isto, mas também, a variação das formas verbais utilizada para o mesmo verbo λέγω: λεγούσης no v.3b, λέγει no v.5c, εἶπεν no v.5a e no v.6a, bem como a variação de pessoa verbal de terceira (vv.3c–4d) para primeira (vv.5c–7c) .

No entanto, o que aparentemente poderia perturbar a coesão e a coerência do texto, contribui para que se observe quatro momentos no texto: a explicação da Jerusalém Celeste, o sentido e promessa contidos na visão, a ordem ao vidente, o cumprimento das promessas e a conclusão da obra divina.

O presente do Indicativo no v.5c não está em perfeita concordância com o restante da perícopie, mas pode ser entendido a partir do que o autor, por muitas vezes ao longo do livro, deseja expor de experiência pessoal, em caráter de testemunho. O verbo no presente pode ter sido redigido assim, no exato momento em que o autor obedece à ordem divina de escrever, prescindindo do passado da ordem divina recebida por visão.

Como visto, portanto, o texto de Ap 21,1-8, com duas visões que se complementam e falas divinas que as esclarecem e aprofundam, discorre em coesão

e coerência, com raras inconsistências. A mudança de 3ª para 1ª pessoa na referência a Deus em Ap 21,3.5, não fere profundamente a unidade do texto, uma vez que em ambas é a voz saída do trono que fala, sendo que na primeira vez, está revelando algo sobre a nova Jerusalém, e não ainda em diálogo com João, que ali apenas ouve o que está sendo dito. A partir de Ap 21,5c a voz saída do trono se dirige diretamente a João, passando então ao diálogo em 1ª e 2ª pessoas (Ap 21,3.5).

Deste modo que, mesmo os raros elementos aparentemente estranhos ao todo mencionados, não comprometem de nenhum modo a unidade, o entendimento e o sentido deste texto de Ap 21,1-8.

Tendo como objetivo a salvação escatológica, o texto de Ap 21,1-8 iniciando-se com a visão da renovação de todas as coisas, caminha pela visão da nova Jerusalém, expressa a novidade do relacionamento de Deus com os homens neste novo tempo e culmina com a voz divina afirmando a realização última da promessa de salvação. Promete por fim esta herança aos fiéis e um destino de condenação aos infiéis.

Assim, seja pela temática central, seja pelos elementos formais presentes na perícope de Ap 21,1-8, é possível identificá-la como uma unidade textual bem delimitada, com marco inicial e final claramente identificáveis.

#### 2.2.4.

##### **Crítica da Forma**

Pela análise sintática, percebeu-se que alguns termos se encontram em posição enfática, como τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν (*A Cidade Santa, a nova Jerusalém*) no v.2a; λαοὶ αὐτοῦ (*Povos dele*) no v.3e; καινά (*novas*) no v.5b; πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ (*fiéis e verdadeiras*) no v.5e; τῷ διψῶντι (*ao sedento*) no v.6d; e a grande lista de pecadores do v.8a. Há, ainda, outros termos em destaque em orações nominais como ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων (*A tenda de Deus com os homens*).

Na análise da relação entre as orações e do uso das conjunções, destacam-se as conjunções coordenativas explicativas do v.1b (γάρ), do v.4d (ὅτι) e do v.5e (ὅτι) e a conjunção coordenativa adversativa do v.8a (δέ). Chama a atenção igualmente a

conjunção comparativa do v.2c (ὡς) e as aditivas negativas que se repetem no v.4c (οὐτε).

Em relação ao uso de verbos, muito frequentes, inclusive, nestes poucos versículos, observou-se, inicialmente, duas ocorrências de verbo indicando visão (ὄραω) no v.1a e no v.2a. E, de fato, são duas visões relatadas nesta perícopie: a do céu novo e da terra nova (no v.1a) e da nova Jerusalém (no v.2a). Depois se notam verbos relacionados a audição e dicção, respectivamente: ἀκούω no v.3a e λέγω nos v.3b, v.5a, v.5c e v.6a. Com isto, já de início, se percebe dois momentos ou movimentos no texto: um primeiro que relata o que foi visto, este constando de duas partes, duas visões (Ap 21,1-2); o segundo relatando o que foi ouvido, falas divinas a respeito das visões (Ap 21,3 em diante)<sup>58</sup>.

O verbo ἀπέρχομαι se repete no v.1b e no v.4d ao fazer referência às coisas primeiras ou antigas que passaram. Isto se harmoniza com todo o amplo espectro de novidade e de mudanças que o panorama de Ap 21,1-8 traz, igualmente verificável pelo uso do adjetivo “novo” ou “nova” (καινός, ή, όν) nos v.1a (2x), v.2a e v.5b e pelo uso da expressão adverbial οὐκ ἔτι (“*não mais*”) nos v.1c, v.4b e v.4c. Nos três casos em que aparece, esta expressão vem associada ao verbo mais recorrente e um dos mais significativos deste texto de Ap 21,1-8 que é o verbo εἰμί (“*ser/existir*”).

É com o verbo εἰμί que se destacam as coisas novas que virão à existência (v.1a e v.2a a v.4a), Aquele que é desde sempre e para sempre (v.6c) e as coisas que deixarão de existir (v.1b, v.1c, v.4b, v.4c, v.4d). Todo este vocabulário se liga profundamente à temática da criação, igualmente presente no uso dos verbos: ποιέω (v.5b), γίνομαι (v.6b) e, também, κοσμέω (v.2c).

Sobre a temática da criação, outros elementos dos primeiros versículos se destacam, como os substantivos οὐρανός (céu) e γῆ (terra), associados no v.1a e no v.1b, θάλασσα (mar) no v.1c. Já no v.4a-d se destacam elementos que passaram a fazer parte da vida humana, não por disposição divina mas pela queda do homem que perturbou a ordem original da criação, são eles: a lágrima (δάκρυον), a morte

---

<sup>58</sup> Posteriormente se observou que, por outros meios e com outra intenção, Valdés chega à mesma conclusão dos dois movimentos do texto de visão e audição. (ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p.7).

(θάνατος), o luto (πένθος), o pranto (κραυγή) e a pena (πόνος). Sobre estes se diz que não farão parte mais no novo cenário prometido por Deus.

Entre uns (v.1a-c) e outros (v.4a-d) elementos dentro da longa seção de termos e imagens que remontam à criação e anunciam a renovação da criação, encontra-se a segunda visão e a conseqüente explicação divina (vv.2a-3f), na qual predominam termos que, no panorama veterotestamentário, fazem referência ao relacionamento de Deus com o Povo de Israel e à aliança: A Cidade Santa (τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν), Jerusalém (Ἱερουσαλήμ), a imagem esponsal para o relacionamento de Deus com Seu povo (ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς), a tenda de Deus com os homens (ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων), a promessa de que armará sua tenda com eles (σκηνώσει μετ' αὐτῶν) e a fórmula da aliança (καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός). Após esta seção, ainda serão encontrados outros elementos, que remontam a este panorama veterotestamentário da aliança de Deus com o Seu Povo, nos v.6c no enfático ἐγὼ εἶμι (“*Eu Sou*”) e na fórmula da aliança presente no v.7b-c, ainda que aqui apareça com uma diferença significativa.

Nas promessas finais aos fiéis feitas por Deus nos vv.6c-7a, a afirmação divina ἐγὼ εἶμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (“*Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim*”) soa como garantia e o que torna possível todos estes acontecimentos. Tanto nesta afirmação como em outros termos desta seção são observadas menções ao princípio da criação (Gn 1,1; 2,6) e ao princípio do livro do Apocalipse<sup>59</sup>, ambas em direção à consumação final de todas as coisas criadas, à escatologia.

Álvarez Valdés observa que ao final desta perícopie, em Ap 21,5-8, há um discurso divino e que este “é muito importante, já que é o único discurso que Deus pronuncia em todo o Apocalipse”<sup>60</sup>. Para o autor, o discurso está formado por 7 afirmações<sup>61</sup>. No entanto, considerando o caráter profético do Apocalipse, distinto do gênero literário “discurso”, e a fórmula da aliança do v.7b-c como uma afirmação distinta da afirmação anterior, discorda-se parcialmente do autor.

<sup>59</sup> Ap 1,11.17-18; 2,7.8.11.17.26; 3,5.21.

<sup>60</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p.13.

<sup>61</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p. 32-47.

Assim, pelas considerações acima expostas, considera-se o texto de Ap 21,1-8 organizado da seguinte forma, como se vê a seguir:

<b>Estrutura de Ap 21,1-8</b>	
<b>I.</b>	<b>Visões: Novo céu e nova terra e nova Jerusalém (vv.1a–4d)</b>
I.1.	Primeira visão: Novo céu e nova terra (v.1a-c)
I.2.	Segunda visão e fala divina explicativa: A nova Jerusalém (vv. 2a – 4d)
a)	A visão da nova Jerusalém (v.2a-c)
b)	A explicação divina da visão (vv.3a –4c):
b.1)	Lugar da habitação de Deus com os homens (v.3a-d)
b.2)	Lugar do estabelecimento definitivo da aliança de Deus com eles (v.3e-f)
b.3)	Lugar de consolação e justiça: não haverá mais morte ou sofrimento (v.4a-c)
c)	Condição para a novidade que se estabelece (v.4d)
<b>II.</b>	<b>Falas divinas: “Novas todas as coisas” (vv. 5a–8b)</b>
II.1.	Primeira fala divina: Faço novas todas as coisas (v.5a-b)
II.2.	Segunda fala divina: Escreve! (v.5c-e)
II.3.	Terceira fala divina (vv.6a–8b):
a)	Consumação das profecias e da obra da criação (v.6a-b)
b)	Auto-revelação divina (v.6c)
c)	Promessas escatológicas ao fiel: A fonte da água da vida ao sedento, a herança ao vencedor (vv.6d – 7c)
d)	Condenação eterna aos infiéis (v.8a-b)

## 2.2.5.

### Identificação da seção de estudo: Ap 21,2-4

Pelas análises feitas, verifica-se que a aliança escatológica de Deus com o Seu Povo (dimensão comunitária), interesse desta pesquisa, é assunto exclusivo de Ap 21,2-4, pelo que se destaca este trecho específico da perícopie:

<b>Estrutura de Ap 21,2-4: A nova Jerusalém</b>	
a)	A visão da nova Jerusalém (v.2a-c)
b)	A explicação divina da visão (vv.3a –4c):
b.1)	Lugar da habitação de Deus com os homens (v.3a-d)
b.2)	Lugar do estabelecimento definitivo da aliança de Deus com eles (v.3e-f)
b.3)	Lugar de consolação e justiça: não haverá mais morte ou sofrimento (v.4a-c)
c)	Condição para a novidade que se estabelece (v.4d)

Por estas razões, o comentário estará unicamente dedicado ao aprofundamento desta seção.

Ap 21,2-4 se apresenta como uma seção bem delimitada dentro da unidade textual maior de Ap 21,1-8, pois tem início bem definido com a visão da nova Jerusalém no v.2a e final bem determinado com a última fala divina específica sobre ela no v.4d.

Pelas visões sobrenaturais e pelas falas divinas que versam sobre a consumação da história em um desfecho transcendente, escatológico e inevitável; pela manifestação do poder de Deus sobre toda força ou poder que lhe seja contrário neste mundo, bem como sobre toda a criação a fim de fazer justiça aos seus fiéis, assim como a unidade textual de Ap 21,1-8, esta seção de Ap 21,2-4 pertence predominantemente ao gênero literário apocalíptico. Ainda que se observe o comissionamento conferido a João de que escreva as palavras que ouve, o diálogo que o que está sentado sobre o trono trava diretamente com seu interlocutor, sem a presença do intermediador celeste, e a diversidade de oráculos divinos compondo a cena.

A crítica das tradições será apresentada durante o comentário ao texto.

## **2.3.**

### **Comentário a Ap 21,2-4**

#### **2.3.1.**

#### **A salvação escatológica como nova criação, contexto antecedente e sucedente a Ap 21,2-4**

Na redação final do livro do Apocalipse como foi transmitido, o texto de Ap 21,1 dá início à narrativa das visões referentes à salvação escatológica e ao cumprimento das promessas divinas acerca da restauração futura da criação, da Cidade Santa e da Aliança.

O v.1 começa com a conjunção coordenativa seguida de verbo, *Καὶ εἶδον* (*E vi...*), indicando sequência das visões que vinham sendo contadas. A expressão *Καὶ εἶδον* (*E vi...*) aparece por pelo menos 35 vezes no livro do Apocalipse, do início ao

fim<sup>62</sup>. Isto corrobora com a afirmação de que em Ap 21,1 a conjugação não está indicando simplesmente continuidade com a unidade textual imediatamente anterior (a do Juízo final em Ap 20,11-15), mas continuidade com as visões que vêm sendo narradas no livro. As da segunda parte, na qual está Ap 21,1, estão unidas especialmente pela informação de Ap 4,1 de que, a partir dali, as visões dizem respeito ao que iria acontecer em tempos futuros (“as coisas a acontecer depois destas”).

A primeira visão acerca dos tempos novos, fala de um “novo céu” e uma “nova terra” (οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν – v.1a). A visão é referente à renovação do cosmo, da totalidade do universo, da criação, traduzindo-se nos termos próprios da cultura hebraica e bíblica de “céu e terra”<sup>63</sup>. Não há dúvida de que aqui estejam sendo evocadas as tradições da criação e esteja se fazendo menção aos relatos de Gn 1–2, que na versão LXX aparece em plena correspondência a Ap 21,1. A renovação escatológica, pós Juízo Final (Ap 20,11-15) deve ser esperada como uma nova criação. Como se vê a seguir:

Gn 1,1: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Gn 2,4: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅτε ἐγένετο

ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Ap 21,1: Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν.

ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανοῦ καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν

O díptico “céu e terra”, já desde o primeiro versículo do livro do Gênesis, remete à totalidade da criação de Deus (Gn 1,1; 2,4). No entanto, o adjetivo καινός (*novo*) de Ap 21,1a-b garante que a restauração escatológica da criação, não será um simples retorno ao estado original.

A expressão “céu novo e terra nova” (ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ), já se podia encontrar nos oráculos proféticos de Isaías (Is 65,17 e Is 66,22), porém ali o contexto deixa claro que a afirmação está sendo tomada em sentido figurado, em vista do que YHWH prometia fazer a Jerusalém no tempo de sua restauração futura, após a desolação da conquista babilônica e do exílio.

<sup>62</sup> Ap 1,12.17; 5,1-2.6.11; 6,1-2.5.8.12; 7,2; 8,2.13; 9,1.17; 10,1; 13,1.11; 14,1.6.14; 15,1-2; 16,13; 17,3.6; 19,11.17.19; 20,1.4.11-12; 21,1.

<sup>63</sup> CANNUYER, C., *Cosmologia*, p.339.

Já em Ap 21,1-8 se observa que o autor deseja, de fato, relatar a visão de algo concreto, de uma nova realidade de mundo, uma vez que, à visão do novo céu e da nova terra contemplados, sucede a afirmação de que “o primeiro céu e a primeira terra passaram” (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν – v.1b), e em Is 65,17 não se verifica desta forma. Em Is 65,17 se fala “coisas passadas” que não voltarão à memória, mas dizendo respeito à realidade de desolação de Jerusalém àquela época sofrida pela conquista babilônica e exílio. Mas, não aqui em Ap 21,1, onde se contempla, de fato, uma nova criação.

Há, portanto, realmente, uma novidade, uma realidade nova sendo trazida à existência, algo “novo” sendo “criado”, em realidade que supera a anterior. E este relato da visão de João em Ap 1,1, ainda que aqui se apoie no oráculo de Is 65,17 e de Is 66,22, os supera, evidenciando uma realidade futura não contemplada ou propriamente mencionada por Isaías em sua profecia. Portanto, ainda que a linguagem lembre a de Is 65,17 e Is 66,22, o sentido do que se diz em Ap 21,1 se aproxima muito mais do texto, originário também daquelas profecias, de Gn 1,1; 2,4.

O “novo céu e a nova terra” de Ap 21,1 contrastam profundamente com a visão caótica de mundo dos capítulos precedentes do livro do Apocalipse (Ap 6–20). Nesta segunda parte do livro, a das visões referentes “às coisas que devem acontecer depois destas” (Ap 4,1), o que se viu até aqui dizia respeito, principalmente, ao juízo de Deus sobre terra e céu, entendidos tanto como a totalidade dos seres humanos e dos animais<sup>64</sup>; quanto a totalidade das obras da criação afetada pelas sentenças divinas<sup>65</sup>, como também a totalidade dos seres inicialmente celestes que de lá foram precipitados (Ap 12,7-9; 20,1-10). Mas, após o Juízo Final (Ap 20,11-15), o livro do Apocalipse chega, finalmente, a um ponto de repouso, a um tempo de paz, de graça e bonança, que começa a ser narrado em Ap 21,1 e perdura até Ap 22,5.

Ao longo do livro, este tempo de paz e bonança havia sido prometido aos que perseverassem e se mantivessem fiéis a Deus<sup>66</sup>. No Juízo final, de Ap 20,11-15,

<sup>64</sup> Ap 6,1-17; 8,6–9,19; 16,1-20.

<sup>65</sup> Ap 6,12-14; 8,10; 9,1; 16,8-11.17-20; 20,11.

<sup>66</sup> Ap 2,10-11.17.26-28; 3,5.12.21; 6,9-11; 7,1-17; 14,1-5; 15,1-4; 16,5-6; 19,1-9.

todos os seres humanos, mesmo os mortos, foram julgados por Deus. Quem não se achou inscrito no livro da vida foi lançado no lago de fogo (Ap 20,15). Mas não se menciona ali o destino dos que se acharam inscritos no livro da vida, dos que não adoraram a besta e testemunharam a sua fé com o próprio sangue. No entanto, como durante o livro do Apocalipse se afirma que toda esta novidade que Deus irá realizar será para exultação e justiça daqueles que lhe permaneceram fiéis, pode-se esperar que a participação destes nesta nova realidade seja esclarecida de forma aberta ou simbólica, nos próximos versículos.

Há ainda uma menção ao mar que não mais existe. O mar era visto pelos povos antigos como um grande mistério e um grande perigo<sup>67</sup>. Pelos precários recursos conhecidos para desbravá-lo, poucos eram os que se aventuravam pelos seus caminhos e sobreviviam. Por isso mesmo muitas lendas surgiram, como a do monstro marinho Leviatã (Jó 40,20-27 ou 25-32). Com o tempo, pelo que nele era oculto e desconhecido, e que levava muitos homens à morte, o mar passou a ser símbolo do poder maligno, das forças contrárias a Deus<sup>68</sup> e à vida. Neste sentido aparece aqui no texto de Ap 21,1c: na nova criação escatológica, não haverá mais poder maligno algum que leve os homens à morte; nenhuma força ou poder oculto contrário a Deus e à vida que concede aos Seus.

A expressão adverbial οὐκ ἔτι (“não mais” ou “já não”) se repete por três vezes no curto texto de Ap 21,1-8 e como uma moldura da seção de Ap 2-4, objeto principal deste estudo (Ap 21,1c.4b-c). Esta expressão adverbial se torna, portanto, enfática, da novidade que está sendo criada por Deus em Ap 21,1-4. Realidades antigas serão superadas.

Juntamente com a realidade do mar (no simbolismo que aparece no v.1c), as realidades de “morte” (v.4b), “luto”, “pranto” e “pena” (as três do v.4c) estão a simbolizar ou significar que o que subjuga o homem e o domina de forma a tirar-lhe a vida, não mais existirá no novo céu e nova terra criados. A vida que o homem terá ali será plena e abundante, sem limitações, sem coisa alguma que lhe possa causar mal ou subjugá-lo.

---

<sup>67</sup> DE FRAINE, J.; GRELOT, P., Mar, p.570.

<sup>68</sup> DE FRAINE, J.; GRELOT, P., Mar, p.570.

Em Ap 21,1c se encontra, ainda, a primeira ocorrência do verbo εἰμί, que será usado com frequência na sequência<sup>69</sup>. Este verbo é de grande importância para a compreensão de todo o texto de Ap 21,1-8. Com seu insistente uso na perícopie, se chamará a atenção sobre as coisas que são, as que serão e as que deixarão de ser.

A seção em estudo, Ap 21,2-4, está em sequência direta deste marco inicial de Ap 21,1 que identifica a salvação escatológica como uma nova criação. O último versículo da seção em estudo, inclusive, retomará o que fora dito em Ap 21,1. Não só. Após a narrativa da nova Jerusalém, sua visão e explicação, irrompem novas falas divinas que, a partir de outros termos, igualmente identificam a sua obra de salvação escatológica como uma nova criação.

No v.5b, por exemplo, diz o que está sentado no trono: ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα (“Eis que faço novas todas as coisas!”). Sabe-se que o verbo ποιέω é o mesmo verbo usado pela LXX para descrever a ação criadora de Deus em Gn 1,1 (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). Em geral, em português se traduz por “No princípio criou Deus o céu e a terra”. Ora, se a tradução de mesmo verbo em Gn 1,1 é conhecida por “criar”, então aceitável também seria que Ap 21,5b fosse traduzido por: “Eis que *crio* novas todas as coisas”. Esta fala divina é que sucede imediatamente a visão e explicação da nova Jerusalém, concluindo as narrativas das visões deste trecho, retomando as ideias iniciais de Ap 21,1 e reforçando a ideia de que a nova Jerusalém participa desta nova criação divina.

Um pouco mais adiante, em Ap 21,6b, outro verbo utilizado da narrativa da criação no livro do Gênesis da LXX é trazido para se referir a toda esta nova criação de Deus: γέγοναν, verbo γίνομαι. Aqui se opta por traduzi-lo como “Aconteceram!”, para que se identificar um verbo diferente do v.5b (“fazer”) e para trazer o sentido de cumprimento das profecias, presente no livro do Apocalipse<sup>70</sup>. No entanto, sendo o verbo γίνομαι aquele com o qual se expressa o “Faça-se (γενηθήτω)...E foi feito (ἐγένετο)” da criação divina em Gn 1, também se poderia traduzir Ap 21,6b por “E foram feitas”. Talvez pudesse trazer mais claramente a ideia de consumação plena da obra de Deus, e até mesmo das promessas divinas. Mas, tendo sido a opção de tradução por “faço” no v.5b, manteve-se “aconteceram” no v.6b.

<sup>69</sup> Ap 21,3e-f.4b-c.5e.6c.7b-c.8b.

<sup>70</sup> Ap 6,9-11; 10,7; 11,15-19.

Finalmente a salvação é completa e definitiva! O texto de Ap 21,1-8 segue com outras menções e referências a isto, mas os versículos apresentados são suficientes para que se compreenda o contexto imediato no qual está o texto de Ap 21,2-4, objeto deste estudo.

Assim, seja pelos inúmeros termos que remetem à criação, seja pela insistência do adjetivo *καινός* em todo o trecho de Ap 21,1-8, fica evidente a intenção de relatar uma realidade inteiramente nova, como uma nova criação.

### 2.3.2.

#### Ap 21,2-4: A nova Jerusalém

##### 2.3.2.1.

#### A visão da nova Jerusalém (v.2a-c)

v.2a: *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον*

*E vi a cidade santa, a nova Jerusalém,*

v.2b: *καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ*

*descendo do Céu, da parte de Deus,*

v.2c: *ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.*

*preparada como uma noiva adornada para o seu marido.*

Ap 21,2-4 narra o que seria a segunda visão do texto de Ap 21,1-8, e que, na verdade, é seu “coração”. A anterior, do “novo céu e nova terra”, prepara para esta e a ênfase que se dá na “Cidade Santa, a nova Jerusalém” se pode perceber pelo modo como é grafada na oração, com estes termos em posição de destaque.

A princípio, poderia parecer uma falta de coesão textual: no versículo imediatamente anterior, em Ap 21,1, se começava a falar da nova criação escatológica, do novo céu e nova terra e do primeiro céu e da primeira terra que haviam passado, de repente, a visão é mudada abruptamente para a nova Jerusalém que desce do Céu.

Na profecia de Is 65,17 – ponto pacífico entre os exegetas como uma das influências certas sobre Ap 21,1-8 – se encontra o mesmo movimento: após a

menção da criação de novo céu e nova terra (simbólicos das novas realidades favoráveis à Jerusalém), é a Jerusalém restaurada, envolta em alegria (Is 65,18), que se contempla. Porém, superando em muito o que lá em Isaías era dito, esta Jerusalém de Ap 21,2-4 não é apenas a cidade restaurada pós-exílio, mas desce do Céu, da parte de Deus.

### **a) A Cidade Santa (τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν ) - v.2a**

Jerusalém como “Cidade santa”, gloriosa na sua restauração futura (e até mesmo escatológica) e sua apresentação metafórica como noiva, foram temas recorrentes na literatura veterotestamentária, identificados como parte das tradições de Sião<sup>71</sup>, presentes em muitos textos bíblicos.

No livro do Apocalipse a menção à cidade de Jerusalém como “Cidade Santa”, até usando esta expressão em substituição ao seu nome (Ap 11,2), segundo Strathmann, “reflete um uso difuso no judaísmo tardio e uma tradição que remonta a tempos antigos na história veterotestamentária”<sup>72</sup>.

Segundo Álvarez Valdés, na literatura bíblica, o primeiro texto no qual se pode encontrar o adjetivo “santo” aplicado a Jerusalém é em Is 48,2, a forma completa “cidade santa de Jerusalém” só em Is 52,1 e, a partir daí, é que se difunde, pela literatura bíblica seguinte, da pós-exílica até os começos da apocalíptica, com a tendência cada vez maior de se chamar Jerusalém de “Cidade Santa”<sup>73</sup>.

A noção de Jerusalém como “Cidade Santa” se dá pelo fato de ser a cidade-capital para a qual o Rei Davi fez subir (entronizou) a arca da aliança (2Sm 6), sinal da presença de Deus no meio do Seu Povo, e, após isso, principalmente, de ser a cidade na qual foi construído o Templo de YHWH que ele idealizou (2Sm 7; 1Rs 6), considerado morada de YHWH (1Rs 8,10-13). Com a Reforma religiosa deuteronomista, Jerusalém também viria a se tornar a sede religiosa do culto a YHWH, Templo único, lugar de peregrinação nacional, e lugar de unificação de Israel<sup>74</sup>, crescendo na sua importância política, religiosa e social.

<sup>71</sup> PREUSS, H., Teología del Antiguo Testamento, v.2, p.89-91; BARRIOCANAL, J., Sión/Jerusalén, p.697-708.

<sup>72</sup> STRATHMANN, H., πόλις, p.1314.

<sup>73</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p.21.

<sup>74</sup> 2 Rs 23; Dt 12,18.26 14,25; 15,20; 16,7.10; 18,6; 31,4.

A respeito desta presença santa de Deus no meio do Seu Povo já se cria, desde a primeira tenda para Ele erguida no tempo de Moisés (Ex 25–31; 35-40). À época a tenda era móvel e era movida, assim como o Povo, na direção que a nuvem da glória divina lhes indicava (Ex 40,34-38). A partir da conquista davídica de Jerusalém, de seu estabelecimento como capital do Reino, da entronização que faz aí da arca da aliança para seu estabelecimento em uma tenda e, posteriormente, da construção do Templo de YHWH, a cidade de Jerusalém começa a ser compreendida como uma cidade santa, separada por Deus e para Deus<sup>75</sup>, o que, mais tarde, sintetizado foi na expressão τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν (“a Cidade Santa”)<sup>76</sup>.

Fohrer recorda que “o discurso dedicatório de Salomão (1 Rs 8,12) já contém a ideia de YHWH ‘habitando’ em Jerusalém”<sup>77</sup>.

Em relação ao contexto amplo em que se encontra Ap 21,2-4, nota-se um paralelismo significativo entre duas cidades: A Cidade Santa, Jerusalém Celeste, de Ap 21–22, está em perfeita contraposição à Babilônia, a grande Prostituta, de Ap 17–18. Estas duas grandes cidades estão em total oposição nos últimos capítulos do Apocalipse: Babilônia, uma meretriz<sup>78</sup>, e a nova Jerusalém, a noiva, a esposa (Ap 19,7-8; 21,2.9); Babilônia cheia de pecados, blasfêmias, abominações, impurezas (Ap 17,3-6; 18,2-8) e a Jerusalém Celeste santa<sup>79</sup>. Babilônia definitivamente destruída no juízo escatológico divino (Ap 14,8; 18,2.21-23), e a nova Jerusalém descendo do Céu à terra, definitivamente estabelecida na salvação escatológica divina (Ap 21,2.10-11). Assim, ao final do livro do Apocalipse, duas visões e imagens totalmente contrapostas: a total destruição da cidade-símbolo da impiedade, a simbólica Babilônia, e o estabelecimento glorioso da cidade-símbolo da santidade e da presença de Deus, a nova Jerusalém.

---

<sup>75</sup> 2Sm 6-7; 1Rs 8,1 – 9,10; 11,36; 14,21; 2Rs 21,7; 23,27; Sl 47; 131,13; Is 56,5-7; Ez 43,7; 48,35; Jl 2,4,21; Mq 4,1-5. Em Jeremias se observa igualmente a temática presente de forma a ser confrontada com a atual ou iminente desolação de Sião (Jr 8,18-23).

<sup>76</sup> Is 48,2; 52,1; Dn 3,28; 9,24; Ne 11,1.18.

<sup>77</sup> FOHRER, G., Στόν, p.303.

<sup>78</sup> Ap 17,1-2.4.15-16; 18,3.9; 19,2.

<sup>79</sup> Ap 19,7-8; 21,2.10.27; 22,1-5.

### **b) Nova Jerusalém (Ἱερουσαλήμ καινήν) – v.2a**

Afirmado ver uma Jerusalém nova, de imediato se pode perceber que não se trata da Jerusalém conhecida, a cidade israelita, mas de alguma outra cidade ou realidade que assume as mesmas funções que a Jerusalém antiga, mas sendo nova, sendo outra.

Pelo que já se observou, a cidade terrestre de Jerusalém tinha como prerrogativas: ser a cidade santa que Deus escolheu como morada; centro político, pois foi estabelecida como capital pelo Rei Davi e, portanto, símbolo da unidade do Reino no tempo de Davi; centro religioso do Povo de Israel, que mantém viva e unificada a fé em YHWH, desde que se tornou a sede do único Templo, ao qual todo o Povo deve acorrer em peregrinações. Por todas estas razões, Jerusalém se tornou cidade-símbolo do Reinado de YHWH sobre Seu Povo de Israel, da presença gloriosa de YHWH no meio do Seu Povo, bem como cidade-símbolo do Povo de Israel por metonímia.

Certamente a visão que tem João da Jerusalém nova, diz respeito a uma cidade ou realidade que assume essas mesmas características acima, sendo nova. Àquela época em que vê e escreve, nem mesmo a Jerusalém terrestre estas características possuía mais.

Desde a queda do Reino e a destruição do Templo, em que os grandes papéis desempenhados por Jerusalém são dissipados, a literatura veterotestamentária expressa lamentações a seu respeito (Lm 1-5; Sl 136) e os oráculos proféticos vastamente se dirigem à Cidade Santa com oráculos divinos acerca de sua restauração futura e até mesmo escatológica<sup>80</sup>.

Ainda que se encontre presente a tradição de se chamar a cidade israelita de Jerusalém de “Cidade Santa” também em Ap 11,2, não se observa qualificativos assim diretamente relacionados a Jerusalém em outros trechos do livro do Apocalipse. Ao contrário, em Ap 11,8, parece estar sendo chamada pejorativamente de “Sodoma e Egito” aquela “Grande Cidade”, “onde o seu Senhor também foi crucificado”. O Senhor, Jesus, foi crucificado em Jerusalém, então, poderia se interpretar ser a cidade israelita antiga de Jerusalém, aqui sendo pejorativamente

---

<sup>80</sup> Is 40,1-11; 49,13-26; 51,17-23; 52,1-12; 54,1-17; 60,1-22; 62,1-12; 66,5-14; Jr 3,14-18; 31,6.12.23-24; 50,5; Ez 20,33; 43,1-9; Sf 3,14-20; Zc 1,12-17; 2,14-17.

chamada assim. No entanto, à época em que Jesus foi crucificado, Jerusalém estava sob o domínio de Roma, e assim também o estava na época em que foi escrito o Apocalipse. Desse modo, Ap 11,8 poderia também estar se dirigindo a Roma, pois província romana era, na época, Jerusalém. “Identificada como Sodoma e Egito (Ap 11,8), a Jerusalém terrestre é rejeitada”, afirma Dumbrell, para quem Ap 11,8 evidencia ainda mais claramente o contraste entre a Jerusalém Celeste e a terrestre<sup>81</sup>.

Diferente é o modo como, desde o princípio (Ap 3,12) até o final do livro do Apocalipse (Ap 21–22), é apresentada a nova Jerusalém, a Celeste, com qualificativos que identificam a glória de Deus que nela resplandece.

Dumbrell considera a nova Jerusalém como ponto de chegada do livro do Apocalipse, símbolo e centro da Nova Criação e ponto de encontro entre o Céu e a terra, e a este respeito diz:

Por que o símbolo da cidade deveria ser usado para transmitir o maior tema da escatologia bíblica? A resposta que o Apocalipse de João dá pelo contraste entre as duas cidades (Babilônia e Jerusalém) é que para os leitores bíblicos a cidade é eminentemente um símbolo do governo do mundo. Portanto, a Nova Jerusalém afirma o fato do estabelecimento final do Reino de Deus, combinando pessoas, lugar e presença divina. Com o advento da Nova Jerusalém, chegamos ao final. Ao contrário de Ez 40–48 (do qual Ap 21–22 depende tanto), a nova cidade não repousa sobre uma montanha cósmica (Ez 40:2), mas "desce" à terra e transforma toda a terra em um paraíso por sua presença. (...) Jerusalém tornou-se o ponto de encontro entre o céu e a terra.<sup>82</sup>

Sobre o adjetivo *καινή*, Behm afirma:

*καινός* indica tudo que o tempo último comporta de completamente diverso e maravilhoso. Portanto, *novo* é o termo característico da promessa apocalíptica, que acena e guia ao fim último: novo céu e nova terra (Ap 21,1), a nova Jerusalém (Ap 3,12; 21,2) ... o nome novo (Ap 2,17; 3,12), a nova canção (Ap 5,9; 14,3), todas as coisas novas (Ap 21,5).<sup>83</sup>

Assim, o adjetivo *nova* remete a uma realidade escatológica, ainda não conhecida, que os versículos seguintes procurarão esclarecer.

Como o “novo céu” e a “nova terra”, a Jerusalém escatológica é também “nova”, não a simples restauração da antiga, o que tanto o adjetivo *καινή* quanto o fato de estar “descendo do Céu da parte de Deus” (*καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), deixa entrever.

<sup>81</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.31.

<sup>82</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.31.

<sup>83</sup> BEHM, J., *καινός*, p.1343.

**c) Descendo do Céu, da parte de Deus (καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ) – v.2b**

A nova Jerusalém descrita em Ap 21,2 não é a cidade israelita restaurada neste mundo, nem é uma nova cidade que o Senhor cria neste mundo como o fez com o novo céu e a nova terra de Ap 21,1. Ela desce do Céu, da parte de Deus, à nova terra.

Comentando sobre o verbo *καταβαίνω*, Schneider afirma que “é também usado para os eventos escatológicos, especialmente no Apocalipse. Estes se iniciam no Céu e descem de lá sobre a terra e os homens. (...). A nova Jerusalém, igualmente, desce de Deus, do Céu, à terra (Ap 3,12; 21,2.10)”<sup>84</sup>.

De fato, os eventos escatológicos de Ap 6–22, se iniciam no Céu, por um comando divino e/ou uma ação de anjos ou seres celestes e em seguida se desenrolam sobre a terra. Assim, também, a nova Jerusalém, enquanto realidade de salvação escatológica, é vista e descrita descendo do Céu, de junto de Deus, à terra.

A respeito do verbo *καταβαίνω* (*descer*), Álvarez Valdés afirma que “ao aplicar o verbo à cidade de Jerusalém, João se mostra absolutamente original”, pois, “nunca no Antigo Testamento se disse que a nova Jerusalém ‘baixa’ do Céu; tampouco nos escritos judaicos, nem na literatura cristã antiga; e no Novo Testamento ainda que se mencione a Jerusalém Celeste (em Gl 4,26; Hb 12,22), nunca ‘desce’ do Céu”<sup>85</sup>.

No momento em que é escrito o Apocalipse, a cidade israelita de Jerusalém não desempenhava para os cristãos o papel glorioso que a antiga cidade desempenhou para o Povo de Israel. Não era para eles centro religioso e de unificação da fé, nem mesmo cidade da habitação divina, já que havia rejeitado e entregue à paixão e à morte o Senhor (Jesus). Os que nele creram foram, igualmente, aí perseguidos, presos, expulsos (do Templo e sinagogas) e mortos<sup>86</sup>. Política e socialmente estava, desde há muito, sob o domínio romano e não exercia mais o papel de capital do Reino. Pelo contrário, tendo sofrido as consequências de sua rebelião, se encontrava devastada e, com o seu Templo totalmente destruído,

<sup>84</sup> SCHNEIDER, J., *καταβαίνω*, p.523.

<sup>85</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., *La Nueva Jerusalén*, p.22.

<sup>86</sup> At 4,1-23; 5,17-42; 6,8–7,60; 12.

ficando apenas um muro desde a invasão de Tito em 70d.C. Esta era a Jerusalém “terrestre”, a cidade israelita, no tempo da escrita do Apocalipse.

Pelo que, na visão extraordinária do autor do Apocalipse, da nova Jerusalém que desce do Céu, da parte de Deus à terra, os oráculos proféticos acerca de uma restauração futura e gloriosa de Jerusalém, se tornam (e na visão antecipativa se cumprem como) uma esperança escatológica.

Sobre isto comenta Spatafora:

A cidade vem do Céu, da divina esfera, isto significa dizer que ela é parte do mundo transcendente. Porém, ela não permanece no Céu. Ela desce à terra. O transcendente entra no mundo humano e se une a ele. A separação entre o divino e o terrestre é abolida. A cidade, portanto, é uma teofania, um encontro direto com Deus. A experiência de Deus, que foi um privilégio de poucos no Antigo Testamento e, que foi possível de um modo incompleto na Igreja, é agora herança de todas as pessoas.<sup>87</sup>

A cidade na qual Deus reina absoluto, como Rei e como Deus, centro político e religioso escatológico, desce do Céu à terra. Como afirmou Spatafora, não há mais separação entre o divino e o terrestre.

Pela ligação com as tradições de Sião, sobretudo pelo entendimento de Jerusalém como Cidade Santa, cidade onde habita Deus, cidade onde reinou Davi e onde se espera o reinado escatológico definitivo de Deus sobre o Seu Povo, prometido ao descendente de Davi, cidade messiânica, pode-se compreender que este texto faz alusão ao estabelecimento definitivo do Reinado de Deus sobre a terra. Por isto, neste texto, como a respeito de Jerusalém, a cidade é símbolo de “lugar onde Deus reina” e do Povo sobre o qual Deus reina.

O Reino de Deus, estável e inabalável no Céu, é, após o Juízo Final e renovação de todas as coisas, estendido sobre a terra, na escatológica Jerusalém.

#### **d) Preparada como uma noiva adornada para o seu marido**

*(ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς) – v.2c*

Desde Oséias que a relação entre YHWH e Seu Povo passa a ser comparada a uma relação esponsal (Os 2,4-25).

A relação de aliança de YHWH com Seu Povo tem fundamentos anteriores a Oséias pois já é presente desde Abraão (Gn 17,2-14), no sinal da circuncisão, e firmemente estabelecida no tempo do Êxodo (Ex 6,2-8), onde o Povo de Israel é

<sup>87</sup> SPATAFORA, A., From the “Temple of God” to God as the Temple, p. 228.

separado para Si e lhe é dado a Sua Lei para viver. Ali fôra, inclusive, comparada a uma relação de pai e filho (Ex 4,22).

Mas somente em Oséias é que se “faz uso da metáfora do matrimônio de YHWH e Israel para retratar a relação de aliança de Deus com Seu Povo, sua fidelidade à aliança e seu perdão paciente”<sup>88</sup>. A partir de Oséias esta metáfora se encontrará mais largamente desenvolvida na literatura profética. Segundo Barriocanal, por metonímia, o que se aplicava ao Povo de Israel, passou a se aplicar a Jerusalém, sede política e religiosa deste Povo<sup>89</sup>. Assim, Jerusalém passa a ser apresentada metaforicamente também como noiva<sup>90</sup>.

Esta metáfora se apresenta como uma realidade totalmente diversa do que se dizia de Jerusalém diante do exílio: desolada e sem a alegria das bodas da noiva e do noivo (Jr 7,34; 16,9; 25,10). Na Jerusalém escatológica a alegria é completa pois que ela mesma é a noiva preparada para seu marido.

Cidade Santa. Nova Jerusalém que desce do Céu, de Deus. Noiva. Este trecho de Ap 21,2a-c, se separado do contexto no qual se encontra, poderia simplesmente, a partir das tradições de Jerusalém/Sião ter as contribuições suficientes para a compreensão do seu sentido. Porém, dentro do contexto da nova criação no qual está, ganha novo significado.

Na nova criação, são vistos novo céu e nova terra, mas não novo homem, nem nova mulher (nova humanidade), que seriam, em Gn 1-2, o ponto alto da criação de Deus, seguidos do sábado. A obra de Deus caminha para o seu descanso, esta compreensão é correta após o Juízo de Deus se cumprir completamente. Porém, se o texto se inicia com a criação de novo céu e nova terra, que sentido tem a visão de Jerusalém nova descendo do Céu em relação a isto?

Após a criação do novo céu e da nova terra, espera-se que apareçam o homem e a mulher, ponto alto da criação de Deus em Gn 1-2 e razão pela qual céu e terra foram criados e por fim renovados, livres do sofrimento e da morte. Mas,

<sup>88</sup> JEREMIAS, J., *νύμφη*, p.1101.

<sup>89</sup> BARRIOCANAL, J., *Sión/Jerusalén*, p.697.

<sup>90</sup> Ap 21,2c e Is 49,18; 50,1; 54,5-6; 61,10; 62,4-5; Ez 16,8-14. Nas profecias pré-exílicas, são observadas ainda ocorrências, como as de Jr 2,2; 13,27, por exemplo, em que a metáfora da “esposa” está subentendida mas sendo confrontada. Pela menção a “adultério” e “prostituição”, se identifica Jerusalém como esposa mas como esposa infiel a YHWH.

surpreendentemente não se vê o “novo homem”, nem a “nova mulher”, mas se vê uma “nova Jerusalém” em personificação feminina, como “noiva adornada para seu marido”.

Duas interpretações são possíveis e condizentes com o que se acreditava a respeito de Jerusalém: cidade que une Céu e terra e cidade-símbolo do Povo de Deus.

Como cidade que une o Céu à terra, a nova Jerusalém significa, como já foi dito, o lugar onde habita Deus, a cidade divina, a cidade onde está o trono de Deus, descendo à terra nesta nova criação e se unindo a ela como uma só coisa.

Porém, dada a expectativa que o contexto da nova criação causa a respeito da nova humanidade e a expectativa que o livro do Apocalipse traz de um desfecho escatológico favorável aos servos de Deus, a nova Jerusalém como cidade-símbolo do Povo de Deus, da humanidade renovada, da reunião dos servos de Deus que perseveraram em fidelidade e dele recebem a recompensa parece completar o sentido da visão. Dado que a visão da nova Jerusalém se encontra após o Juízo final (Ap 20,11-15), onde vivos e mortos já foram julgados e não se fala mais de vida humana sobre a terra, é coerente que em imagem esta comunidade dos eleitos, dos remidos, desça do Céu como parte ou participante da nova criação<sup>91</sup>.

A imagem da noiva, comporta estas duas ideias comuns a Jerusalém no Antigo Testamento: A noiva de YHWH é a cidade-símbolo de Seu Povo.

A imagem da noiva e a metáfora matrimonial no contexto da nova criação em que está Ap 21,2-4, também dialoga com a primeira criação. No ápice da primeira criação estão Adão e Eva, o casal que representa o tempo inicial da humanidade no mundo. E no ápice da nova criação está “uma noiva adornada para o seu marido”. As Bodas tão vivamente anunciadas no livro do Apocalipse (Ap 19,6-9) estão acontecendo entre aqueles que agora formam o novo casal escatológico da nova criação. E assim como Eva é tirada da costela de Adão (Gn 2,21-24), esta nova Jerusalém, desce da parte de Deus. Deste modo, provavelmente formam o novo casal escatológico Deus e a nova Jerusalém, que neste livro tanto assume o papel

---

<sup>91</sup> Ap 6,9-11; 7,9-17; 13,7.10; 14,13; 15,2-8; 19,1-9.

de “Cidade de Deus”<sup>92</sup>, quanto o de reunião dos fiéis – propriamente dita<sup>93</sup> ou por metonímia<sup>94</sup>– como era costume acontecer na literatura veterotestamentária. O novo e definitivo casal escatológico se desenha como o próprio Deus e a nova Jerusalém, esta simbolizando o Povo Santo de Deus ou a reunião dos fiéis, que foram transformados por Ele, vestidos de vestes brancas, como noiva, por suas obras de justiça<sup>95</sup>.

Assim se chega a um sentido com a correlação observada de termos masculinos e femininos, que se complementam e esboçam a totalidade da criação de Deus. Céu novo (οὐρανόν καινόν), masculino, e terra nova (γῆν καινήν), feminino. O primeiro céu (πρῶτος οὐρανός), masculino, e a primeira terra (πρώτη γῆ), feminino. No v.2a esta correlação entre termos masculinos e femininos volta novamente, só que desta vez “a Cidade Santa, a Jerusalém nova” (πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινήν) são os termos femininos e Deus (θεοῦ), o termo masculino, sendo aquela a noiva (νύμφην), feminino, e este o marido dela (τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς), masculino.

Há, igualmente, um verbo utilizado para falar da preparação e embelezamento da Jerusalém Nova, o verbo κοσμέω, que é o mesmo verbo que se usa para a ordenação do Cosmo. De modo que, na nova criação, não é o novo universo ou cosmo que é ordenado e até embelezado, mas a nova Jerusalém.

Pela ligação com as tradições da criação no contexto no qual está, a Nova Jerusalém vestida como noiva para o seu marido, se apresenta como nova Eva da nova Criação: a Esposa fiel e mãe dos viventes.

### 2.3.2.2.

#### Explicação divina da visão (vv.3a –4d)

##### a) A tenda de Deus com os homens (v.3a-d)

v.3a: καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου

*E ouvi uma grande voz (vinda/saída) do trono*

<sup>92</sup> Ap 3,12; 21,10-27.

<sup>93</sup> Ap 19,7-9; 21,3a-4d; 22,17.

<sup>94</sup> Ap 21,27; 22,3-5.19.

<sup>95</sup> Ap 6,11; 7,9.13-15; 19,7-9.

v.3b: λεγούσης·

*dizendo:*

v.3c: ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,

*Eis a tenda de Deus com os homens,*

v.3d: καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν,

*e armará sua tenda com eles,*

Seguidamente da visão da nova Jerusalém, irrompe uma voz vinda do trono que diz que a nova Jerusalém será ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, ou seja, *a tenda de Deus com os homens* (termos que aparecem em destaque nestes versículos) e Deus armará sua tenda com eles.

Estes motivos e temática fazem referência às tradições do Êxodo nas quais se fala da tenda ou tabernáculo construído – a mando do próprio YHWH – para abrigar a Arca da Aliança e, também, a presença divina no meio do Seu Povo<sup>96</sup>, bem como ao texto de Lv 26,11-12 como observa Dumbrell<sup>97</sup>.

A partir de Ap 13,6, Michaelis atenta para o fato de que quando o substantivo *σκηνή* está sendo usado para se referir ao tabernáculo celeste, o verbo *σκηνώω* que o segue significa “estar permanentemente”<sup>98</sup>. Como um hebraísmo que torna enfático o termo repetido. Assim, outra tradução poderia ser: “Eis a tenda de Deus com os homens e estará permanentemente com eles.”.

Recordando ainda Ap 7,15-17, passagem paralela e anterior a Ap 21,3-4, Michaelis observa que a “tenda de Deus” é uma figura de linguagem que não deve ser levada ao seu sentido literal. O contexto fala de Deus sentado em seu trono, portanto “tenda” ou “armar a tenda” deve ser entendido em seu sentido metafórico de presença permanente de Deus. Observa ainda que ambas as passagens do Apocalipse “estão conectadas com o conceito de *shekinah* envolvido aqui”<sup>99</sup>.

A tenda permanecerá desde a caminhada no deserto até o tempo do reinado de Davi. Este, constrangido por morar em um palácio, enquanto Deus habitava numa tenda, sente o desejo de erguer um Templo ao Senhor e seu filho, Salomão,

<sup>96</sup> Ex 25,8–27,21; 29,42–46; 39,31–40,38

<sup>97</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.79.

<sup>98</sup> MICHAELIS, W., *σκηνή*, p.386.

<sup>99</sup> MICHAELIS, W., *σκηνή*, p.385–386.

é quem o construirá. A partir do momento em que a Arca é entronizada em Jerusalém por Davi e, mais ainda, após a construção do Templo, todas estas características de “morada de Deus no meio do Seu Povo” passam a fazer referência ao Templo ou a Jerusalém<sup>100</sup>.

Portanto são três, ao menos, as tradições veterotestamentárias que aqui se associam para retratar a nova Jerusalém: as tradições do Êxodo, as tradições davídicas e as tradições de Sião.

Quando há referência à Jerusalém e à tenda ou Templo como morada de Deus no meio do Seu Povo, subentendidas estão as tradições davídicas, pois ele quem subiu com a arca para “Jerusalém” e ali lhe armou uma “tenda” (2 Sm 6,17), logo em seguida planejando a construção de um “Templo” (2 Sm 7).

Sobre as tradições de Sião, um dos principais motivos teológicos, segundo Barriocanal, é “YHWH como o grande rei que escolhe Jerusalém como sua morada permanente”<sup>101</sup>.

A estas duas tradições, se unem as tradições do Êxodo, sobre a habitação de Deus no meio dos homens.

Mas ainda não se havia dito que a Tenda seria habitação de Deus *com* (μετά) os homens. Era de Deus, era no meio do Seu Povo, mas não era de Deus *com* os homens. Esta prerrogativa, somente a Jerusalém Celeste pode ter. A nova Jerusalém será a tenda de Deus com os homens e ali Ele estará permanentemente com eles.

A associação destas tradições, com suas imagens, motivos e temáticas levam a compreender que o texto de Ap 21,2-4 está, de fato, tentando evidenciar o estabelecimento escatológico do Reino absoluto de YHWH sobre Seu Povo e Sua habitação plena com ele.

Igualmente as tradições do êxodo presentes, que mencionam repetidamente a “Tenda” e não o Templo, levam à identificação de um contexto de aliança neste texto escatológico de Ap 21,2-4.

---

<sup>100</sup> 2Sm 6-7; 1Rs 8,1 – 9,10; 11,36; 14,21; 2Rs 21,7; 23,27; Sl 47; 131,13; Is 56,5-7; Ez 43,7; 48,35; Jl 2,4,21; Mq 4,1-2.

<sup>101</sup> BARRIOCANAL, J., Sión/Jerusalén, p. 697.

Álvarez Valdés afirma que identificar a nova Jerusalém com a tenda de Deus com os homens é anunciar “que na atual comunidade cristã se cumpriu a profecia da nova aliança e a consequente presença da aliança”<sup>102</sup>.

### **b) Lugar do estabelecimento definitivo da aliança (v.3e-f)**

v.3e: *καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,*

*e eles Povos dele serão,*

v.3f: *καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐβτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,*

*e Ele, Deus com eles, será seu Deus,*

Na nova Jerusalém, Deus habitará com os homens e a aliança entre Deus e eles será reestabelecida e estável. “Eles serão Povos dele e Ele, Deus com eles, será seu Deus”.

Os termos “meu Povo – vosso Deus” ou “Povo dele – seu Deus” fazem parte da fórmula da aliança, segundo denominação de Rendtorff, de conhecido uso no Antigo Testamento. Já em Gn 17,7-8 se observa uma primeira tentativa de esboço do pacto entre Deus e os homens, que ganhará sua forma mais usual, “*Sereis meu Povo e eu serei o vosso Deus*”, a partir de Ex 6,2-8<sup>103</sup>. No tempo prévio e posterior ao exílio a fórmula alcançará um grande número de ocorrências na literatura profética<sup>104</sup>.

A fórmula da aliança foi recordada em tempo no qual a aliança parecia desfeita como consequência da infidelidade de Israel. Era preciso uma urgente conversão a YHWH, ou o exílio seria inevitável. Em tempo posterior ao exílio, onde se refletia sobre as consequências da aliança quebrada pela infidelidade de Israel e sobre a esperança em uma restauração futura baseada na fidelidade de YHWH, a “fórmula”, ou cláusula, também foi lembrada.

Álvarez Valdés afirma que “com a nova Jerusalém Deus cumpre finalmente a esperada meta da antiga aliança do Sinai, de ser Ele Deus deles e eles seu Povo”<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p.28.

<sup>103</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p.22-26.

<sup>104</sup> Jr 7,23; 11,4; 24,7; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 34,24; 36,28; 37,23.

<sup>105</sup> ÁLVAREZ VALDÉS, A., La Nueva Jerusalén, p.28.

Os termos retomam a temática da aliança de Deus com Seu Povo, restaurada e estável na Jerusalém escatológica. No entanto, há uma notável diferença entre a grafia de Ap 21,3e-f e as conhecidas fórmulas da aliança do Antigo Testamento. Aqui em Ap 21,3e se diz, no plural, que eles (os homens), “*Povos dele serão*”. Este termo no plural seria impensável para o exclusivismo judaico<sup>106</sup>. Contudo, a crítica textual, conforme em seção anterior própria exposta, verificou ser este mesmo o termo mais confiável como leitura original.

Ainda que costurando diversas tradições, temas, motivos e termos do Antigo Testamento, o livro do Apocalipse é um texto do Novo Testamento e se propõe a servir à teologia cristã. A universalidade da salvação é ponto central para o cristianismo e chamam a atenção do leitor/ouvinte as menções que a isto se faz ao longo do livro, sobretudo ao citar os salvos e remidos, os admitidos, com vestes brancas, à santa presença de Deus<sup>107</sup>. Não é a raça, a tribo, a língua ou o Povo o “passaporte” para a realidade eterna da presença divina, mas ter sido lavado no sangue do Cordeiro (Ap 5,9), permanecer fiel a Deus e perseverante em tempos de tribulação<sup>108</sup>. Assim, acredita-se que em Ap 21,4 o termo plural “Povos” esteja sendo intencionalmente usado com o fim de reforçar a ideia de universalismo da salvação, que já vinha sendo dita. Assim, na Jerusalém escatológica se amplia, para além dos limites de um único Povo, a aliança de Deus com a multidão dos salvos provenientes de “toda tribo, povo, língua e nação” (Ap 5,9-10; 7,9; 14,1-6).

Além desta alteração na fórmula da aliança, ampliando os destinatários da mesma, há ainda outra alteração na segunda parte da fórmula da aliança: “*E Ele, Deus com eles, será seu Deus*”, que, como na alteração anterior, se justificou na seção própria da tradução acreditar-se ser a leitura mais confiável.

A preposição *μετά* faz menção ao texto imediatamente anterior (v.3c-d) no qual se diz que a nova Jerusalém é a tenda de Deus *com* os homens e armará sua tenda *com* eles. Por duas vezes se nota a preposição *com* (*μετά*) que aqui aparece uma terceira vez. Certamente, três usos seguidos a querem tornar enfática.

<sup>106</sup> PIERRON, J.; GRELOT, P., Nações, p.655.

<sup>107</sup> Ap 5,9-10; 7,9; 14,1.3.6.

<sup>108</sup> Ap 2,9-11.26; 3,5.10-12; 6,9-11; 7,9-17; 14,4-5; 15,2-8; 19,1-2.8.

Não se acredita que aqui se queira evocar diretamente a profecia de Is 7,14, ou a citação da mesma por Mt 1,22-23, pois que não se verifica intenção de falar do nascimento do filho do antigo rei de Israel (como era a de Isaías) ou do nascimento Messias (como era a de Mateus). Indiretamente seria possível alguma conexão, pois a profecia de Isaías indicava, com o nome do menino, que Deus iria proteger e abençoar Seu Povo, mas ainda assim a aproximação é longínqua.

Seguindo o entendimento do que fora proposto pelo versículo anterior de Ap 21,3c-d, verifica-se que a intenção principal da insistência na preposição *μετά* esteja em manifestar a proximidade de Deus com os homens na nova realidade escatológica, superior à do Paraíso de Gn 3,8, em vista de tudo o que já foi dito, recordando que, vencidos os poderes inimigos, aqui Deus reina sobera e definitivamente sobre os homens.

### **c) Lugar de consolação e justiça (v.4a-c)**

v.4a: *καὶ ἐξαιλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,*  
*e enxugará toda lágrima dos seus olhos,*

v.4b: *καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι*

*E a morte não existirá mais,*

v.4c: *οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,*  
*nem luto, nem pranto, nem pena existirá mais,*

Deus Reina – habita com os homens em perfeita aliança – extintos estão a morte e o sofrimento. No Reinado escatológico, definitivo e absoluto de Deus sobre céu e terra e todos os homens, Deus habitará com eles e todas as realidades da condição decaída da primeira criação, que jazia sob as consequências de seus pecados e do Maligno, serão superadas e não existirão mais. Não haverá mais morte, nem sofrimento, nem dor. Nem luto, nem pranto (clamor, gritos de dor), nem pena. A exultação na presença de YHWH na Jerusalém escatológica será contínua e permanente, tal como foi anunciada pelos profetas<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> Is 35,10; 51,3.11; 65,18-19; 66,10-14; 31,7.13.15-17; 33,11; Sf 3,14-20.

Os temas da morte e do sofrimento, no contexto imediato de uma nova criação na qual a seção de Ap 21,2-4 está, lembram as conseqüências do pecado original do primeiro casal humano: a morte (Gn 2,17; 3,3-4.19) e o sofrimento (Gn 3,16-19). Também fazem lembrar o momento em que, como conseqüência do pecado, o homem foi expulso do Paraíso e perdeu o “acesso direto” a Deus, a companhia dEle, a intimidade com Ele, situação totalmente contrária a que se narra agora no tempo da salvação onde Deus habita com os homens, em aliança perpétua, e morte e sofrimento não existem mais.

A morte e o sofrimento com toda a carga dramática que aparecem em Ap 21,4, a saber, pela associação dos substantivos δάκρυον (lágrima), θάνατος (morte), πένθος (luto), κραυγή (pranto ou grito de dor), πόνος (pena) associados, evocam uma realidade ainda mais dramática que a da cena do livro do Gênesis, uma realidade de dor latente, angústia, injustiça, quiçá desespero, que o ultrapassa. No contexto da história de Israel, a que está mais próxima de se equiparar é a experiência dramática do ser subjugado violentamente por nação estrangeira, como foi o caso da invasão babilônica e exílio, sempre recordado em termos afins na literatura veterotestamentária<sup>110</sup>.

Levando-se em conta a proximidade de Ap 21,4 com as tradições do Êxodo, importa também observar que, no chamado de Deus a Moisés em Ex 3, o Senhor diz ter ouvido o pranto (κραυγή) do Seu Povo (Ex 3,7 na versão grega LXX), mesmo substantivo que se encontra em Ap 21,4. E ali, a situação histórica do Povo era a de sofrimento injusto que se prolongava sob a opressão de um governo iníquo.

Tanto a opressão da dominação estrangeira babilônica que levou à dolorosa desolação da Cidade Santa e ao exílio, quanto a opressão da dominação estrangeira egípcia que levou à escravidão e à morte de inocentes, estão próximas, em linguagem, da realidade dramática da qual o Senhor deseja libertar e consolar Seu Povo no final dos tempos.

Se observado o contexto amplo do livro do Apocalipse, fora o drama do juízo divino e da condenação da impiedade, há um outro drama no “pano de fundo” das

---

<sup>110</sup> Jr 7,34; 16,9; 25,10-11; Lm 1 – 2; 3,14-17; Ez 24,25.

narrativas que perpassa todo o livro e repetidamente se menciona: o dos fiéis servos de Deus, que por tempos de tribulação e perseguições, estão sofrendo injustamente e morrendo pela sua fé (Ap 6,9-11; 7,14).

Os termos dramáticos de Ap 21,4, levando-se em conta o contexto amplo do livro do Apocalipse, remetem principalmente às condições dolorosas de sofrimento injusto e morte sofridas pelos servos de Deus que se mantiveram fiéis a Ele (Ap 6,9-11). Ao longo do livro, são repetidamente lembrados seus testemunhos, até figurados na imagem do “sangue” que deles foi derramado<sup>111</sup>.

Toda esta recordação que o livro faz e este clamor de justiça por parte dos fiéis, tem o intuito certo de, ao final do livro, no tempo da salvação escatológica, chegarem ao bom termo da consolação, justiça e recompensa divinas, o que se concretamente se contempla em Ap 21,2-4. A nova realidade do novo céu e nova terra e a da nova Jerusalém (sobretudo esta) visa ser a salvação escatológica de Deus realizada e completa, favorecedora especialmente dos que se mantiveram fiéis a Ele: consolação definitiva, completa extinção da morte e do sofrimento, exultação eterna dos servos de Deus em Sua presença. A esperança que manteve viva a fé em tempos difíceis é completamente concretizada em Ap 21,2-4. Aqui se contempla o consolo eterno de Deus a Seu Povo.

### 2.3.2.3

#### Condição para a novidade estabelecida (v.4d)

v.4d: ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν

*porque as primeiras coisas passaram*

Já se havia dito em Ap 21,1 que novo céu e nova terra foram vistos pois o primeiro céu e a primeira terra haviam passado. Ao final deste trecho de Ap 21,2-4 sobre a visão da nova Jerusalém, volta-se a dizer algo parecido, embora não igual. Em Ap 21,1 se relata visão de um novo céu e uma nova terra e em seguida se afirma que o primeiro céu e a primeira terra passaram. Em Ap 21,2-4 se relata a visão da nova Jerusalém, a qual se esclarece detalhadamente, e, ao final, se diz que

<sup>111</sup> Ap 6,9-11; 7,9-17; 12,10-11; 16,5-6; 17,6; 18,24; 19,1-9.

as primeiras coisas passaram. Traçando um paralelo entre ambas visões e afirmações, pode-se acreditar que “as primeiras coisas” que “passaram” de Ap 21,4 estão em relação ao que se vê de novo em Ap 21,2a-4c, ou seja, Jerusalém, a Tenda de Deus, a habitação de Deus no meio os homens, a aliança de Deus com Seu Povo, como também, a realidade de sofrimento e morte. Àquele tempo, passou a Jerusalém terrestre, passou a antiga Tenda de Deus, passou o antigo modo de habitação de Deus no meio do Seu Povo, passou a antiga aliança. Por esta razão agora se estabelece a novidade da Jerusalém Celeste, da Tenda de Deus com os homens e sua habitação com eles, a novidade da aliança.

### 3

## **Análise exegética e teológica de Jr 31,31-34**

### 3.1.

#### **Contexto amplo, próximo e imediato da perícopé**

##### 3.1.1.

#### **Visão geral do livro de Jeremias**

No livro de Jeremias, se encontram diversas indicações da ordem que YHWH deu ao profeta de que escrevesse num livro todas as palavras que Ele lhe havia comunicado<sup>1</sup>. O caso mais significativo se dá em Jr 36, quando, “no ano quarto de Joaquim” (Jr 36,1), YHWH lhe ordena que escreva tudo quanto lhe disse a respeito de Israel e de Judá, “desde os dias de Josias” até aquele momento (Jr 36,2). Com isto se tem a informação de que a atividade profética de Jeremias se inicia no tempo do rei Josias e se estende por anos após, como se pode observar tanto em Jr 36,1.9 como em outros momentos do livro (Jr 40,1), algo que também já havia sido inicialmente dito no título do livro em Jr 1,1-3.

Em Jr 36,2 se obtém uma confirmação daquilo que os versículos iniciais da vocação do profeta (Jr 1,5) e os oráculos em si, ao longo do livro, levantam a suspeita: Jeremias profetizou aos dois reinos, Israel e Judá, e às nações. Se este “Israel” de Jr 36,2 originalmente indicava todo o Povo de YHWH e foi corrigido para “Israel e Judá” por algum editor ou copista que o compreendeu como menção exclusiva ao reino do norte, não se pode ter confirmação exata. O fato é que o texto foi transmitido com a indicação de que a profecia de Jeremias se dirigiu aos dois reinos e às nações, não apenas a Judá e Jerusalém como Jr 1,15.18, e tantas outras narrativas biográficas da atuação de Jeremias em Jerusalém (Jr 26–28, 34–42) poderiam sugerir.

Sabe-se por Jr 36 que o profeta prontamente atende a ordem de YHWH, chamando a Baruc para que escrevesse num livro tudo que lhe ditasse (Jr 36,4). Depois, deu ordem a Baruc para que fosse ao Templo do Senhor, à Casa de YHWH, e lesse diante do povo a Palavra do Senhor (Jr 36,5-6), uma vez que ele mesmo

---

<sup>1</sup> Jr 22,30; 25,13; 30,2; 36,1-32; 45,1; 51,60.

estava proibido de ir (Jr 36,5). Assim fez Baruc (Jr 36,10). As palavras do livro chegaram aos ouvidos de todos os chefes e líderes, que o encaminharam ao rei (Jr 36,16-22). Ao ouvir as palavras do livro, o rei o cortou e o jogou no braseiro que tinha diante de si e todo este primeiro livro/rolo foi queimado (Jr 36,23). Após isto, nova ordem divina é dada a Jeremias de que pegasse outro rolo de pergaminho e escrevesse novamente todas as palavras que estavam registradas no primeiro (Jr 36,27-31). E Jeremias entregou o pergaminho a Baruc e novamente ditou a ele todas os oráculos que estavam no rolo atirado ao fogo e ainda acrescentou outros. (Jr 36,32).

Para além das questões que se levantam sobre a precisão factual deste relato e de sua intenção teológica, uma vez que está em perfeita oposição à situação histórica anterior em que o rei Josias rasgou as vestes ao ouvir as palavras do livro da Lei encontrado na Casa do Senhor e empreendeu a reforma (2 Rs 22,8-13)<sup>2</sup>, a narrativa acima permite identificar razões que favoreceram o surgimento de mais de um substrato da mesma profecia de Jeremias. A praticidade de um secretário-escrivão que pudesse colocar por escrito os oráculos recebidos por inspiração divina; a dificuldade de ir em pessoa profetizar em casos de prisão, impedimento ou perseguição; a rejeição da profecia comunicada a partir de um texto escrito; a destruição do texto e necessidade de reescrevê-lo estão entre estas razões.

Outras questões bastante complexas se apresentam quanto à correspondência entre o Texto Massorético e a versão grega da LXX do livro de Jeremias. Há uma diferença de menos 1/8 neste texto em relação àquele, isto é, cerca de 2.700 palavras do TM não se encontram na LXX<sup>3</sup>.

O caso é que, como a afirmação de Smith, captada por Harl e outros em seu livro, “não há muitas partes do Antigo Testamento em que as variantes entre o grego e o hebraico sejam tão extensas quanto em Jeremias”<sup>4</sup>. Segundo Driver, “no livro

<sup>2</sup> O que Romer também observa (RÖMER, T., Jeremias, p.424).

<sup>3</sup> TOV, E., Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, p.148; DRIVER, S., The Book of The Prophet Jeremiah, p. xlviiii-xlix. RÖMER, T., Jeremias, p.421; HARL, M. et al., A Bíblia grega dos Setenta, p.164.

<sup>4</sup> SMITH, W., The OT in the Jewish Church, p.164.

de Jeremias o texto da Septuaginta difere do Hebraico mais fortemente que o faz qualquer outro caso em outra parte do Antigo Testamento”<sup>5</sup>.

Além disso, e talvez mais significativo que a questão anterior, é o fato de o conteúdo do Texto Massorético de Jeremias e da versão grega da LXX de Jeremias estarem dispostos de forma muito diferente. Autores concordam que são principalmente os oráculos contra as nações, dispostos em lugar e ordem diferentes que causam a maior divergência. Até Jr 25,13 o TM e a LXX concordam na ordem dos textos. A partir daí, a LXX traz os capítulos que correspondem a Jr 46–51 do TM para imediatamente após Jr 25,13 e em sequência um pouco diversa da que se encontra no TM<sup>6</sup>. Outras divergências de conteúdo são observadas ao longo do livro, mesmo quando em sua maior parte correspondem<sup>7</sup>.

Nas descobertas recentes de manuscritos em Qumran foram encontrados substratos do livro de Jeremias que esclareceram algumas destas questões. De 5 encontrados, 4QJer<sup>b</sup> está de acordo com a LXX e outros, a saber, 2QJer, 4QJer<sup>a</sup>, 4QJer<sup>c</sup>, 4QJer<sup>d</sup>, estão mais próximos do TM. Com isso, chegou-se à conclusão de que provavelmente existiu originalmente mais de um texto hebraico de Jeremias e que o texto de Jeremias da LXX depende de um original hebraico diferente do que está na base do TM.

Para Tov, sendo o texto de Jeremias da LXX mais breve e não constando as repetições do TM, provavelmente representa um estágio anterior ao do livro de Jeremias do TM<sup>8</sup>. Tov acredita que, sendo a versão da LXX, em geral, literal quanto ao texto do qual depende, quando os dois textos diferem sendo o da LXX menor, não convém pensar que foi dispensado pelo tradutor algum texto do seu original hebraico, mas que a brevidade da LXX reflete a mesma do seu original hebraico,

---

<sup>5</sup> DRIVER, S., *The Book of The Prophet Jeremiah: a revised translation with introductions and short explanations*, p. xlviii.

<sup>6</sup> TOV, E., *Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah*, p.148; RÖMER, T., *Jeremias*, p.422.; HARL, M. et al., *A Bíblia grega dos Setenta*, p.164.

<sup>7</sup> Orígenes em sua Hécapla fez uso da versão de Teodocião para completar o livro de Jeremias no que faltava à LXX em relação ao hebraico e os acréscimos chegaram a 20% da totalidade (HARL, M. et al., *A Bíblia grega dos Setenta*, p.140.

<sup>8</sup> TOV, E., *Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah*, p.148; MACKAY, J., *Jeremias*. v.1, p.39-40. RÖMER, T., *Jeremias*, p.422; HARL, M. et al., *A Bíblia grega dos Setenta*, p.164.

uma tradição textual mais curta, e cuja ordem difere do TM<sup>9</sup>, considerado expandido e de formação tardia por Tov<sup>10</sup>.

A questão da redação do livro de Jeremias, de sua formação, tem sido discutida por exegetas e, ainda que a questão se encontre em aberto, alguns defendem que o livro tenha tido uma etapa inicial de coleções de oráculos atribuídos ao profeta Jeremias, uma redação deuteronomista posterior que integrou este material formando o livro de Jeremias, um processo redacional que durou até a época helenista, como mostram as diferenças da LXX e do TM<sup>11</sup>.

As divergências significativas de conteúdo e de organização do material segundo o TM e segundo a LXX, as questões em torno da transmissão escrita dos oráculos, a disposição desordenada dos textos que trazem indicações cronológicas e o longo processo redacional do livro de Jeremias, dificultam a precisão de unidades que compõem o seu conteúdo. Thompson chega a afirmar que “quando inquirimos se é possível observar algum princípio de arranjo no livro de Jeremias, temos de admitir que nos escapa qualquer princípio de organização consistente”<sup>12</sup>. Apesar de longos anos de estudos sobre o texto, não lhe foi possível identificar claramente qual seja “o plano empregado pelos editores”<sup>13</sup>.

Uma vez que, como expõe Mackay, “não foi a cronologia o fator principal na determinação da estrutura do livro”<sup>14</sup>, exegetas buscam qual tenha sido e a questão ainda se encontra em aberto. Childs identifica aspectos teológicos na forma canônica do livro<sup>15</sup> e Thompson observa um número suficiente de palavras-chave e ideias utilizadas para ligar oráculos ou ditos menores a segmentos maiores. Mesmo reconhecendo que algumas destas palavras e ideias não lhe são evidentes, considera suficientes as identificáveis para se supor que aí se tenha um outro indício de arranjo de material no livro de Jeremias<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> TOV, E., Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, p.148.

<sup>10</sup> TOV, E., Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, p.167.

<sup>11</sup> MACKAY, J., Jeremias, v.1, p.31-36; RÖMER, T., Jeremias, p.423-430.

<sup>12</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.42.

<sup>13</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.43.

<sup>14</sup> MACKAY, J., Jeremias, v.1, p. 25.

<sup>15</sup> CHILDS, B., Introduction to the Old Testament as Scripture, p.351.

<sup>16</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p. 43-44.

Em geral, os exegetas concordam, ao menos, que estão presentes no livro de Jeremias as seguintes unidades: Relato da Vocação, com o chamado divino, o envio do profeta e as visões iniciais; Oráculos contra Israel e Judá; Oráculos contra as nações; Oráculos de salvação de Israel e Judá (livro ou livreto da Consolação); Relatos biográficos<sup>17</sup>.

Tomando-se como base o Texto Massorético do livro de Jeremias, em linhas gerais sugere-se a seguinte estrutura:

<b>ESTRUTURA DO LIVRO DE JEREMIAS</b>	
<b>I.</b>	<b>Introdução (Jr 1,1-19)</b>
	(1) Título do livro (Jr 1,1-3)
	(2) Relato de vocação: O chamado divino, o envio do profeta e as duas visões introdutórias (Jr 1,4-19)
<b>II.</b>	<b>Oráculos sobre Israel e Judá (Jr 2,1–25,14):</b>
	oráculos de juízo com raras intervenções de breves oráculos de salvação
<b>III.</b>	<b>Interlúdio: profecia de Jeremias contra todas as nações (Jr 25,15-38)</b>
<b>IV.</b>	<b>Relatos biográficos da atividade profética I (Jr 26,1 – 29,32)</b>
<b>V.</b>	<b>O livro (ou livreto) da Consolação de Israel e de Judá (Jr 30,1–33,26)</b>
<b>VI.</b>	<b>Relatos biográficos da atividade profética II (Jr 34,1 – 45,5)</b>
<b>VII.</b>	<b>Oráculos contra as nações (Jr 46,1 – 51,64)</b>
<b>VIII.</b>	<b>Apêndice: A queda de Jerusalém (Jr 52,1-34)</b>

### 3.1.2.

#### **O Livro (ou livreto) da Consolação**

Após longos oráculos de juízo divino sobre Israel e Judá/Jerusalém, em meio a seções narrativas de fatos biográficos que recordam momentos cruciais da profecia de Jeremias e da rejeição que sofre, encontram-se um número considerável de oráculos de salvação e uma narrativa biográfica do profeta de mesma temática salvífica, reunidos no conjunto de Jr 30–33.

Nestes textos, através do seu profeta, Deus promete, a Seu Povo ou parte dEle, a salvação futura após a pena do exílio e da dominação estrangeira,. O destinatário

<sup>17</sup> KING, P., Jeremiah, p.13; THOMPSON, J., The Book of Jeremiah, p.27-29.125-130; RÖMER, T., Jeremias, p.419-420.

da salvação divina ora é identificado como “Israel”<sup>18</sup>, ora como “Judá” e/ou “Jerusalém”<sup>19</sup>, ora como “Israel e Judá”<sup>20</sup>, ora personificado como “Jacó”<sup>21</sup>, ora como “Efraim” (Jr 31,9), ora como “Virgem de Israel” (Jr 31,4.21), ora como “Sião”, esposa adúltera outrora “repudiada” (Jr 30,17), ora como “filha rebelde” (Jr 31,22), ora como “filho” (Jr 31,20) ou como “primogênito” (Jr 31,9).

Chama a atenção de muitos estudiosos que a maioria dos termos presentes em Jr 30–31 estejam em ligação com o Reino do Norte – o que levou a uma série de conjecturas quanto às possíveis atuações do profeta Jeremias ali. Sobre isto não se tem provas suficientes. Ainda que a proximidade geográfica entre Anatot, cidade natal de Jeremias, e o Reino do Norte, bem como a proximidade textual do livro de Jeremias com as profecias de Oséias, aumentem a suspeita, não trazem um consenso entre os exegetas<sup>22</sup>.

Certo é que o texto foi finalizado e transmitido como promessa divina a “Israel e Judá”, ou seja, a todo o Povo de YHWH. Como observa Keown e outros, mesmo os termos em relação ao Norte, geralmente, apontam para ancestrais comuns deste povo e para um tempo anterior à divisão dos reinos, onde viviam em unidade, o que manifesta a intenção profética de considerá-lo em sua inteireza no futuro:

Como no livro de Oséias, as palavras dirigidas ao Reino do Norte em primeira instância estão ao lado de oráculos sobre o Reino do Sul, Judá, e o livro é direcionado para o futuro do povo de Deus Israel como um todo. Os nomes ‘Jacó’, ‘Raquel’, ‘Efraim’, juntamente com as referências ao Êxodo e à caminhada no deserto, apontam para as origens e os ancestrais comuns de Israel e Judá e os recordam a promessa da terra e da descendência que o Senhor fez a seus ancestrais e mantém<sup>23</sup>.

Não há consenso entre os exegetas sobre todos os capítulos que compõem o chamado “Livro (ou livreto, dada a sua pequena extensão) da Consolação”. Alguns consideram que compreenda apenas os capítulos de Jr 30–31, predominantemente poético, com pequenas intervenções em prosa, não fazendo parte Jr 32, por sua forma narrativa biográfica em prosa, como também não Jr 33, que lhe segue, predominantemente em prosa<sup>24</sup>. Outros acreditam que compreenda os capítulos de

<sup>18</sup> Jr 30,2.10; 31,1-2.7.9-10.23.33.36-37; 32,14-15.20-21.36; 33,4.17.

<sup>19</sup> Jr 31,23-24; 32,35.44; 33,4.10.13.16.

<sup>20</sup> Jr 30,3-4; 31,27.31; 32,30.32; 33,7.14.

<sup>21</sup> Jr 30,7.10.18; 31,7.11; 33,26.

<sup>22</sup> MACKAY, J., *Jeremias*, v.2, p.192-193; THOMPSON, J., *O Comentário de Jeremias*, p.20-21.94-99.525-526; DRIVER, S., *The Book of The Prophet Jeremiah*, p.183; BRIGHT, J., *Jeremiah*, p.284-285; HARRISON, R., *Jeremias e Lamentações*, p.31.106; HOLLADAY, W., *Jeremiah 2*, p.45.

<sup>23</sup> KEOWN, G. et al., *Jeremiah 26-52*, p.84.

<sup>24</sup> KEOWN, G. et al., *Jeremiah 26-52*, p.82-83.

Jr 30–33 pela temática prioritária da salvação presente em sequência nestes textos, com o que esta pesquisa concorda<sup>25</sup>. Outros manifestam dúvida quanto a esta determinação dos capítulos que compõem o “Livro da Consolação”<sup>26</sup>.

Há consenso entre os exegetas de que o Livro da Consolação se inicia em Jr 30, o qual se distingue do capítulo anterior de Jr 29 por razões formais e temáticas. O anterior transmitia uma Carta de Jeremias aos exilados da Babilônia (Jr 29,1-3), este já traz uma intervenção da Palavra divina de YHWH ao profeta Jeremias, que a ele ordena escrever num livro as palavras que lhe dirigiu acerca da salvação de Seu Povo em dias futuros (Jr 30,1-2). A partir de Jr 30,3 se iniciam oráculos salvíficos marcados por promessas referentes a dias futuros, posteriores às correções imediatas do exílio, em que YHWH irá restaurar Seu Povo, suas cidades e a aliança que têm com ele<sup>27</sup>.

As questões que se apresentam quanto aos capítulos que compreendem o Livro da Consolação estão em relação ao seu capítulo final, isto principalmente porque os capítulos de Jr 30–31 são predominantemente poéticos, enquanto Jr 32–33 escritos em prosa.

Analisados sob seu aspecto temático, os capítulos de Jr 30–31 expressam a esperança de uma restauração futura do Povo de YHWH após o exílio e do estabelecimento de uma nova aliança, já que a primeira se encontrava rompida pela infidelidade de Israel/Judá. Os capítulos de Jr 32–33, a partir da narrativa da compra de um campo por Jeremias e da interpretação divina desta ação profética, apresentam igualmente as temáticas de anúncio de salvação futura, restauração de Israel e de Judá, retorno à terra e à posse da terra (Jr 32,42-44), restauração da linhagem davídica sobre o trono (Jr 33,14-18)<sup>28</sup>.

Rata realizou pesquisas lexicográficas e semânticas com os textos de Jr 30–33 e os resultados o fizeram considerar este bloco como uma unidade, a partir do que encontrou de repetição de palavras-chave, motivos e fórmulas comuns<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.29; PAUL, M.-J., The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, p.126; MACKAY, J., Jeremias, v.2, p.191.

<sup>26</sup> BRIGHT, J., Jeremiah, p. LVIII.284; HARRISON, R., Jeremias e Lamentações, p.23.

<sup>27</sup> Jr 30,1.8.24; 31,1.6.17.27.29.31.33.38; 33,14-15.

<sup>28</sup> PAUL, M.-J., The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, p.126.

<sup>29</sup> RATA, T., The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort, p.69.

O capítulo imediatamente anterior ao livro da Consolação, que encerra o primeiro bloco de narrativas biográficas da atividade profética de Jeremias, coincide com a Carta que ele envia aos que se encontravam exilados na Babilônia. Nesta Carta, é transmitida a ordem divina de que os mesmos construam casas, plantem e constituam famílias na Babilônia pois o exílio será longo. Em seguida, o Senhor lhes garante que após setenta anos de exílio, os trará de volta. Afirma-se, ainda, em Jr 29,11-14, que sabe o propósito que tem a respeito de Seu Povo, de Paz e não de mal, a fim de lhe dar um futuro e uma esperança.

Ao contrário do “não ouvirei” de Jr 7,16; 11,14; 14,12, o Senhor afirma que neste tempo vindouro *ouvirá* as preces que farão (Jr 29,12), que poderão encontrá-lo quando O buscarem sinceramente (Jr 29,13) e que trará de volta os cativos, reunindo-os de todas as nações e de todos os lugares para onde tinham sido dispersados, fazendo-os retornar ao lugar de onde os deportou (Jr 29,14). Após isto, voltam algumas questões e outros oráculos de juízo contra os falsos profetas. Por fim, o texto se encerra dizendo que nenhum destes falsos profetas habitará no meio deste povo e tampouco *verá o bem que o Senhor fará ao Seu Povo* (Jr 29,32).

Assim sendo, há um anúncio de salvação futura nestes trechos da Carta, motivo pelo qual a unidade seguinte do livro de Jeremias, ou seja, o Livro da Consolação, a grande coleção de oráculos de salvação de YHWH a Seu Povo, se encontra em conexão com o contexto anterior.

Conquanto mensagens de consolo e de esperança sejam encontradas antes (p.ex. 3,14-18; 16,14-15; 23,3-8; 24,4-7; 29,10-14.32), o objetivo principal do ministério do profeta até esse ponto foi apresentar as advertências do Senhor sobre o juízo e catástrofes iminentes. Embora de maneira nenhuma a nota de punição vindoura esteja ausente nos capítulos 30-33, a ênfase primária aqui é sobre o futuro que o Senhor tinha determinado para seu povo depois do juízo. O fato de que no capítulo 29 as mensagens de Jeremias aos exilados na Babilônia apontavam para o que aconteceria no futuro fez dessa uma ocasião adequada para acrescentar uma compilação de oráculos de salvação. (...) Juízo e bênção não são apresentados aqui como alternativas, mas como ocorrendo numa sequência que era inerente ao plano da aliança de Deus<sup>30</sup>.

A coesão e coerência com que estão dispostos estes dois blocos, Jr 26–29 seguido de Jr 30–33, também podem ser percebidas pela exata sequência em que aparecem tanto no TM quanto na LXX, ainda que com a numeração diferente<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> MACKAY, J., Jeremias, v.2, p.191. De forma independente da presente pesquisa, Mesquita, assim como Mackay no trecho anterior, observam a ligação de Jr 29 com o Livro da Consolação que lhe segue (MESQUITA, A., Estudo nos livros de Jeremias e Lamentações de Jeremias, p.132).

<sup>31</sup> Na LXX, o primeiro bloco das narrativas da atividade do profeta e seus sofrimentos está em Jr 33–36 e o Livro da Consolação em Jr 37–40. Três capítulos seguintes ainda fazem parte desta

O Livro da Consolação se encontra, ainda, em ambos os textos<sup>32</sup>, entre dois conjuntos de narrativas biográficas da atividade profética de Jeremias nos quais são relatados momentos singulares em que pronunciou oráculos de juízo divino, sofrendo conseqüente rejeição por parte das autoridades e do Povo de YHWH<sup>33</sup>. Keown e outros, em suas considerações sobre o Livro da Consolação, compreendem que o que dá sentido ao anúncio duplo de juízo e de salvação (ainda que futura) para Israel e Judá no livro de Jeremias é a temática da aliança, eleição e amor eterno de YHWH<sup>34</sup>. Porque ama, corrige (Jr 30,11-24), porque firmou aliança, não volta atrás (Jr 31,31-34).

### 3.1.3.

#### O conjunto de Jr 30 - 31

Ainda que se considere o Livro da Consolação como uma unidade, textos intencionalmente reunidos e próximos em linguagem e temática, destacam-se neste conjunto os capítulos de Jr 30–31 por sua forma predominantemente poética e finalização em prosa.

Bozak<sup>35</sup> e Holladay<sup>36</sup> comprovam que há estreita relação entre os poemas destes dois capítulos do livro de Jeremias, considerando-os em sua unidade. Keown e outros consideram de grande significado teológico que em Jr 30–31, este conjunto, em grande parte poético, do Livro da Consolação, as imagens utilizadas contrastem com as imagens mais desgraçadas para o pecado de Israel: de filho(a) rebelde a filho amado e de esposa adúltera a Virgem, noiva, mãe de muitos filhos e, além disso, permitam perceber a unidade desta composição<sup>37</sup>.

Um detalhe significativo distingue Jr 30 e Jr 31 e poderia configurar um marco de, pelo menos, dois momentos nesta unidade. Em Jr 30 ainda se fala

---

seqüência exata entre uma outra: Jr 26–43 no TM corresponde a Jr 33–50 na LXX. Isto sem falar em Jr 1– 25,13 em que correspondem perfeitamente em seqüência e numeração (RÖMER, T., Jeremias, p.422).

<sup>32</sup> Segundo o TM a referida seqüência se encontra numerada como Jr 26–29 / 30–33 / 34–43, enquanto que no texto da LXX a mesma seqüência correspondente se encontra com a seguinte numeração: Jr 33–36 / 37–40 / 41–50.

<sup>33</sup> Jr 26–28; 36– 38, segundo o TM.

<sup>34</sup> KEOWN, G. et al., Jeremiah 26-52, p.83.

<sup>35</sup> BOZAK, B., Life 'Anew', p.20.

<sup>36</sup> HOLLADAY, W., Jeremiah 2, p.157.

<sup>37</sup> KEOWN, G. et al., Jeremiah 26-52, p.87.

bastante do *terror* (Jr 30,5), do *dia de angústia* (Jr 30,7) vividos pelo Povo de YHWH e das correções que deve sofrer<sup>38</sup>. Em meio a este cenário de juízo descrito e sofrimento que causam, os oráculos de salvação são pronunciados. Em Jr 31 não se vê esta descrição do juízo sofrido pelo Povo de Israel. Ainda que se mencione brevemente suas dores (Jr 31,15-16.18), o cenário é todo de consolação, o texto se volta totalmente para a esperança de exultação futura, para a confiança em YHWH<sup>39</sup>.

A perícopes de Jr 31,31-34, objeto deste estudo, se encontra neste contexto imediato, como parte dos textos em prosa presentes ao final da unidade predominantemente poética de Jr 30–31 (Jr 31,23-40).

### 3.2.

#### Análise exegética de Jr 31,31-34: a promessa da nova aliança

##### 3.2.1.

#### Tradução do texto grego e hebraico notas de crítica textual

##### a) Texto grego da LXX

Segmentação	Texto grego de Jr 38 (31), 31-34 - LXX	Tradução
v.31a	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται	Eis que dias virão,
v.31b	φησὶν κύριος	fala o Senhor,
v.31c	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινὴν	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.
v.32a	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην	Não como (foi) a aliança
v. 32b	ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν	que firmei com os seus pais
v.32c	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν	no dia em que os tomei pela mão
v.32d	ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου	e os fiz sair da terra do Egito,
v.32e	ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου	porque eles não perseveraram na minha aliança

<sup>38</sup> Jr 30,4-7.11-17.21.23-24.

<sup>39</sup> Jr 31,1-4.7.12-13.17.20.23.25.28.31.33.

v.32f	καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν	e eu os deixei,
v.32g	φησὶν κύριος	fala o Senhor.
v.33a	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη	Porque esta (é) a aliança
v.33b	ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,
v.33c	φησὶν κύριος	fala o Senhor:
v.33d	διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν	Certamente darei (porei) minhas leis na mente deles
v.33e	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς	e sobre os seus corações a escreverei.
v.33f	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν	E serei para eles Deus
v.33g	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν	e eles serão, para mim, Povo.
v.34a	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles,
v.34b	λέγων	dizendo:
v.34c	γινῶθι τὸν κύριον	Conhece o Senhor!
v.34d	ὅτι πάντες εἰδήσουσιν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν	Porque todos me conhecerão <sup>40</sup> , do menor ao maior deles.
v.34e	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν	Porque serei misericordioso com as suas injustiças
v.34f	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι	e dos seus pecados não me lembrarei mais.

#### b) Texto hebraico Massorético Leningradense (BHS<sup>41</sup>)

Segmentação	Texto Hebraico de Jr 31,31-34 (TM / BHS)	Tradução
v.31a	הִנֵּה יָמִים בָּאִים	Eis que dias virão,
v.31b	נְאֻם־יְהוָה	oráculo de YHWH,
v.31c	וְכָרַתִּי אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בַּיִת יְהוּדָה בְּרִית הַדָּשָׁה	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.
v.32a	לֹא כַבְרִית	Não como (foi) a aliança
v.32b	אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם	que firmei com os seus pais
v.32c	בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם	no dia em que os tomei pela mão

<sup>40</sup> Apesar da tradução por mesmo verbo na língua de chegada, note-se, no texto grego da LXX, οἶδα no v.34d e γινώσκω no v.34c.

<sup>41</sup> Abreviatura para Biblia Hebraica Stuttgartensia (BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, 1997).

v.32d	לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	para fazê-los sair da terra do Egito,
v.32e	אֲשֶׁר־הִקְמָה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי	minha aliança que eles quebraram,
v.32f	וְאַנֹכִי בְעֵלְתִי בָם	embora eu os tivesse desposado,
v.32g	נְאֻם־יְהוָה	oráculo de YHWH.
v.33a	כִּי זֹאת הַבְּרִית	Porque esta (é) a aliança
v.33b	אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל אֲחֵרֵי הַיָּמִים הָהֵם	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,
v.33c	נְאֻם־יְהוָה	oráculo de YHWH:
v.33d	נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקֶרֶבָם	Darei (Porei) a minha Lei ( <i>Torá</i> ) no interior deles
v.33e	וְעַל־לִבָּם אֶכְתֹּבָנָה	e sobre o coração deles a escreverei.
v.33f	וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים	E serei para eles Deus
v.33g	וְהָמָה יִהְיוּ־לִי לְעָם	e eles serão, para mim, Povo.
v.34a	וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו	E não mais ensinarão ao seu amigo ou irmão
v.34b	לֵאמֹר	dizendo:
v.34c	דָּעוּ אֶת־יְהוָה	Conhecei YHWH!
v.34d	כִּי־כֹלֶם יִדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־ גְּדֹלָם	Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior deles,
v.34e	נְאֻם־יְהוָה	oráculo de YHWH.
v.34f	כִּי אֶסְלַח לְעֹנָם	Porque perdoarei a sua iniquidade
v.34g	וְלֹחֲטָאתָם לֹא אֶזְכֹּר־עוֹד	e do seu pecado não lembrarei mais.

Observa-se que, apesar das diferenças que se encontram entre o texto do livro de Jeremias na versão grega LXX e no Texto Massorético, são mínimas as variantes do texto de Jr 31,31-34 no processo de sua transmissão, o que já é, por si só, significativo a respeito da importância deste texto.

Dentre as raras variantes existentes, a mais significativa é a da não-correspondência entre o texto da LXX e o do TM no v.32e-f, conforme apresentado acima, na tradução. No v.32e-f, na referência que se faz à primeira aliança desfeita, fora os termos “minha aliança” comum a ambos (v.32e), os textos não concordam nem em termos nem em semântica. Na versão grega da LXX se diz que “eles não

perseveraram na minha aliança e eu os deixei” (v.32b-c). No TM se diz “minha aliança que eles quebraram, embora eu os tivesse desposado” (v.32b-c). Na versão grega da LXX, eles não *perseveraram* na aliança e o Senhor *os deixou*. No TM se diz que eles *quebraram* a aliança e não se diz que o Senhor os deixou, mas apresenta uma queixa de que era Ele o *esposo* deles. Assim, a diferença entre ambos os textos neste ponto é terminológica, semântica e teológica.

Outra questão digna de nota seria a menção à Casa de Judá de Jr 31,31 que é considerada pelo aparato crítico da BHS como adição, unicamente levando em consideração o v.33. No entanto, não há, até o presente momento, nenhum testemunho escrito conhecido de texto hebraico ou de alguma versão de Jr 31,31-34 que se apresente sem a menção à Casa de Judá no v.31. Além disso, neste ponto, a LXX e o TM concordam perfeitamente tanto em testemunhar “Casa de Israel e Casa de Judá” no v.31, quanto apesar se encontrar “Casa de Israel” no v.33. E não somente a LXX e o TM, mas todos os demais testemunhos manuscritos conhecidos do texto de Jr 31,31-34 se apresentam do mesmo modo nestes pontos. De modo que não se pode considerar como variante o que o aparato crítico da BHS apresenta, pois, na verdade, se trata de uma conjectura.

### 3.2.2.

#### **Crítica literária**

O texto de Jr 31,31-34, em sua temática de estabelecimento de uma aliança nova, está localizado como parte de uma sequência lógica, entre Jr 31,27-30 e Jr 31,35-37 (seguido de Jr 31,38-40). Se observados em suas temáticas centrais, estes textos conversam entre si e se complementam.

Em Jr 31,27-30 se anuncia que o Senhor fará “brotar” novamente na terra de Israel homens e animais. A esta terra que muitas vezes já se havia dito “deserta”, na qual não se via mais homens e animais, pelo exílio, devastação e mortes causados pela invasão estrangeira<sup>42</sup>, o Senhor promete novamente encher de homens e animais. Isto seria o mesmo que prometer um recomeço do Povo de YHWH em sua constituição como tal. Há ainda a terra de Israel, mas deserta e vazia. O Senhor

---

<sup>42</sup> Jr 4,25-26; 9,12; 22,6; 25,11; 33,12; 44,6.

promete semear a Casa de Israel e de Judá com semente de homens e animais, o que estaria significando novamente povoar os lugares que, pela invasão e devastação estrangeira se tornaram como “desertos”. O trecho também diz que naquele dia um não se sofrerá mais a pena pelo pecado do outro, mas cada um sofrerá as consequências de seus próprios pecados. Diferentemente da situação do exílio, na qual todo o Povo sofreu as consequências do pecado.

As imagens utilizadas de terra, semente, homens, animais, remetem ao livro do Gênesis, à criação, como no próprio livro de Jeremias se observa esta intenção do autor de aproximar as duas imagens: a da devastação do exílio à do caos ou do nada anterior à Criação (Jr 4,23-26). Mas a aproximação entre Jr 31,27-30 e o livro do Gênesis, não visa somente o princípio do mundo, mas o princípio do Povo de YHWH, afinal o próprio texto do Gênesis caminha da criação do mundo até o início, a formação, a constituição de Israel como Povo de YHWH, a partir das doze tribos (Gn 49). De modo que o texto intenta dizer que este Povo que agora “não existe” enquanto tal, voltará a se reunir nesta terra. Assim, a promessa do Senhor subjacente a Jr 31,27-30, texto imediatamente antecedente a Jr 31,31-34, é de que Israel voltará a existir enquanto Povo.

Em seguida se tem o texto de Jr 31,31-34 com sua evidente promessa da nova aliança. Nesta o Senhor se compromete em firmar uma nova aliança com a Casa de Israel e a Casa de Judá, não como a aliança feita com os pais deles, os antecessores que foram tirados por YHWH do Egito, mas, desta vez a Lei estará no interior, escrita no coração e não se precisará mais ensinar os homens a conhecer YHWH porque todos O conhecerão.

Se o texto antecedente se liga ao Gênesis para falar do ressurgimento de Israel como Povo a encher a terra dada pelo Senhor, o texto de Jr 31,31-34 se liga ao Êxodo e ao Deuteronômio para falar da aliança de YHWH com Seu Povo.

Repetindo alguns termos e expressões como “eis que virão dias” e “Casa de Israel e Casa de Judá” (Jr 31,27.31) da seção anterior de Jr 31,27-30, se distingue da mesma já pela repetição, pois os termos funcionam como marcadores de início de um novo oráculo. Além disso, em Jr 31,31-34 há também uma evidente mudança temática, pois o Senhor faz outra promessa: a de firmar uma nova aliança com o

Seu Povo. Uma aliança que não seria mais desfeita como antes. Assim, seja pelos elementos formais, que são os indicadores de início de um novo oráculo e o vocabulário distinto, seja pela temática, Jr 31,31-34 é uma unidade textual distinta da anterior.

Até aqui os textos seguem em mesma sequência dos acontecimentos históricos: O Povo começa a surgir, a “brotar” da descendência de Abraão e após constituído, com ele o Senhor faz aliança. Dessa forma, o anúncio de Jr 31,31-34 é de um recomeço para o Povo de YHWH em seu relacionamento, sua aliança, com YHWH.

Ao final de Jr 31,31-34, dois outros textos conectados com os anteriores completam a sequência.

O texto Jr 31,35-37 traz, mais uma vez, as imagens do livro do Gênesis. Aqui a ordem inabalável do cosmo e a magnanimidade da obra da criação a partir do nada são dados como garantia do que o Senhor pode fazer por Israel: manter para sempre a sua existência enquanto *nação*. Volta o pano de fundo da criação agora com vista a apresentar a estabilidade da ordem da criação como garantia do Criador para o “ser nação” da raça de Israel. Jr 31,35-37 apresenta, portanto, temática diversa das anteriores, ainda que estejam conectadas por uma sequência significativa: novamente encherem a terra de Israel - nova aliança a ser firmada com YHWH - existirem enquanto nação.

Logo em seguida, o texto de Jr 31,38-40 fala da reedificação, para o Senhor, da cidade – que pelas informações se sabe ser Jerusalém. Afirma-se, igualmente, a respeito dela que não mais será destruída. Pela leitura do livro de Jeremias, na redação final como se apresenta, verifica-se o querer divino de reunificação de Israel e Judá como um só Povo de YHWH, povo este que em Jerusalém deveria, novamente unido e reunido, celebrar o Senhor (Jr 31,6.12). A sua existência enquanto nação combinada à reedificação da cidade que figura como centro religioso e político do reino unificado, reforça esta ideia.

No conjunto destas perícopes que emolduram Jr 31,31-34 e na sequência que aquelas juntamente com esta se apresentam, é observada a seguinte sequência

temática: Ressurgimento do Povo – Aliança nova – Existência enquanto Nação + Jerusalém reedificada.

Assim, a perícopes de Jr 31,31-34 se apresenta como uma unidade textual distinta da anterior e da posterior, tantos por aspectos formais quanto temáticos, sendo estes ainda mais relevantes uma vez que a temática da nova aliança não se encontra nas demais unidades.

A unidade interna de Jr 31,31-34 em torno desta temática é igualmente verificável.

Em seu início, no v.31, já se introduz o tema da nova aliança a ser concluída por YHWH com a Casa de Israel e a Casa de Judá em dias futuros. No v.32 se esclarece que não será como a aliança concluída na saída da terra do Egito, pois aquela não teve êxito. Ao final deste versículo se observa uma nova ocorrência da fórmula do mensageiro: “fala o Senhor” (LXX) ou “oráculo de YHWH” (TM). Esta poderia deixar a dúvida se ali se encerra o oráculo iniciado no v.31 ou não. Porém, prosseguindo na leitura do texto, se verifica no v.33 a explicação de como será a nova aliança.

Além disso, o v.33, apesar de trazer, também, a repetição de “fala o Senhor” (LXX) ou “oráculo de YHWH” (TM), se inicia com uma conjunção explicativa (ὅτι). Pelo que não poderia ser um oráculo isolado ao menos na forma com que se apresenta na redação final do livro. E, assim sendo, acredita-se que a repetição de “fala o Senhor” (LXX) ou “oráculo de YHWH” (TM) seja enfática da promessa feita ali.

O v.34, prossegue a temática da nova aliança apresentando as positivas consequências dela para o Povo de YHWH.

Desse modo, Jr 31,31-34 se apresenta como uma unidade textual distinta com coesão e coerência entre seus elementos, que dialogam perfeitamente entre si.

### 3.2.3.

#### Crítica da forma e do gênero literário

##### 3.2.3.1.

#### Crítica da forma do texto hebraico

A análise sintática das proposições do texto hebraico Leningradense de Jr 31,31-34 identificou como proposições nominais as que repetem “oráculo do Senhor” (v.31b; v.32g; v.33c; v.34e), a que explica a nova aliança comparando-a com a antiga (v.32a) e a que introduz as novidades da aliança futura em detalhes (v.33a). Todas as demais são verbais.

As formas verbais empregadas são as seguintes:

Segmento	Verbo	Tradução	Conjugação
v.31a	בָּאִים	vêm (virão)	Qal Particípio absoluto
v.31b	- implícito -	(é)	-
v.31c	וְכָרַתִּי	firmarei	Qal Weqatal
v.32a	- implícito -	(foi)	-
v.32b	כָּרַתִּי	firmei	Qal Qatal
v.32c	הִחֲזִיקִי	fiz tomar (tomei)	Hifil Infinitivo Construto
v.32d	לְהוֹצִיאָם	para fazê-los sair	Hifil Infinitivo Construto
v.32e	הִפְרוּ	fizeram quebrar (quebraram),	Hifil Qatal
v.32f	בְּעַלְתִּי	despousei (tivesse desposado),	Qal Qatal
v.32g	- implícito -	(é)	-
v.33a	- implícito -	(é)	-
v.33b	אֶכְרֹת	firmarei	Qal Yiqtol
v.33c	- implícito -	(é)	-
v.33d	נִתֵּיתִי	darei (porei)	Qal Qatal
v.33e	אֶכְתֹּבֶנָּה	escreverei	Qal Yiqtol
v.33f	וְהִיִּיתִי	serei	Qal Weqatal
v.33g	יְהִיוּ	serão	Qal Yiqtol
v.34a	לְלַמְּדוֹ	ensinarão	Piel Yiqtol
v.34b	לְאָמַר	dizendo:	Qal Infinitivo Construto
v.34c	דָּעוּ	conhecei	Qal Imperativo
v.34d	יִדְעוּ	conhecerão	Qal Yiqtol
v.34e	- implícito -	(é)	-
v.34f	אֶסְלַח	perdoarei	Qal Yiqtol
v.34g	אֶזְכֵּר	lembrarei	Qal Yiqtol

Por esta tabela verifica-se que os verbos conjugados no Qatal com aspecto passado se concentram nos v.32a-f e os verbos conjugados no Yiqtol com aspecto futuro se concentram nos vv.33b-34g.

Já as conjugações verbais e desinências número-pessoais são com frequência alternadas entre primeira pessoa singular e terceira pessoa plural no texto de Jr 31,31-34<sup>43</sup>.

Os verbos utilizados são verbos de ação e, em geral, ações ligadas direta ou indiretamente à aliança de YHWH com Seu Povo. Isto se pode observar no uso das seguintes formas verbais e suas respectivas ações: כָּרַתִּי (*firmar* a aliança); הִחַזִּיקִי (*tomar* pela mão); הוֹצִיאָם (*fazer sair* da terra do Egito); הִפְרֹו (*quebrar* a aliança); בָּעַלְתִּי (*desposar* a eles); נָתַתִּי (*dar* a Lei); אֶכְתֹּבָנָה (*escrevê-la* sobre o coração); הָיִיתִי (*ser* Deus para Seu Povo); יָהִיו (*ser* Povo para seu Deus); יִלְמְדוּ (*ensinar* a conhecer o Senhor); יִדְעוּ / יִדְעוּ (*conhecer* o Senhor); אֶסְלַח (*perdoar* a iniquidade); אֶסְלַח (*não lembrar* do pecado).

Em grande parte, estes verbos de ação têm a YHWH por sujeito e ora remetem a alguma ação Sua passada (v.32a-f), ora remetem a alguma ação futura por parte de YHWH (vv.33b-34g). Há, também, algumas menções a ações por parte dos “pais” da “Casa de Israel e de Judá” (v.32e) e por parte da “Casa de Israel” (v.33g e v.34a).

Na seção de aspecto passado, observa-se a contraposição da ação divina à ação dos “pais” da Casa de Israel e de Judá, aqueles com quem foi estabelecida a aliança e que a quebraram. A duas ações intensivas divinas em Hifil, corresponde uma ação intensiva deles também em Hifil: YHWH os *tomou pela mão* e os *fez sair* da terra do Egito; já eles *quebraram* a aliança. Esta dramática contraposição também fica evidente na utilização dos pronomes de forma enfática no mesmo trecho: o “Eu” (divino) e a bondade de sua ação no v.32f, contraposto ao sujeito “eles” e a maldade de sua ação no v.32e. “Minha aliança que *eles* quebraram, embora *Eu* os tivesse desposado”. YHWH os desposou, *eles* quebraram a aliança de YHWH.

Por sua vez, as ações de aspecto futuro e os nomes presentes nos vv.33a-34d estão dispostos em uma certa organização ou gradação: primeiramente se fala de “os da Casa de Israel” no seu interior, após isto, “os da Casa de Israel” e Deus e,

<sup>43</sup> v.31c; v.32b-f; v.33b.d-g; v.34a.d.f-g.

finalmente, “os da Casa de Israel” e os demais homens (amigo, irmão, do menor ao maior).

A distribuição gráfica do texto foi observada do seguinte modo:

Segmentação	Texto Hebraico de Jr 31,31-34 (TM / BHS)	Tradução
v.31a	הֲנֵה יָמִים בָּאִים	Eis que dias virão,
v.31b	נְאֻם־יְהוָה	(é) oráculo de YHWH,
v.31c	וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.
v.32a	לֹא כַּבְרִית	Não como (foi) a aliança
v.32b	אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם	que firmei com os seus pais
v.32c	בַּיּוֹם הַחֲזִיקִי בַיָּדָם	no dia em que os tomei pela mão
v.32d	לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	para fazê-los sair da terra do Egito,
v.32e	אֲשֶׁר־הֵמָּה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי	minha aliança que eles quebraram,
v.32f	וְאֲנֹכִי בְעַלְתִּי בָם	embora eu os tivesse desposado,
v.32g	נְאֻם־יְהוָה	(é) oráculo de YHWH.
v.33a	כִּי זֹאת הַבְּרִית	Porque esta (é) a aliança
v.33b	אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,
v.33c	נְאֻם־יְהוָה	(é) oráculo de YHWH:
v.33d	נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקֶרֶבָם	Darei (Porei) a minha Lei ( <i>Torá</i> ) no interior deles
v.33e	וְעַל־לִבָּם אֶכְתַּבְנָהּ	e sobre o coração deles a escreverei.
v.33f	וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים	E serei para eles Deus
v.33g	וְהֵמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם	e eles serão, para mim, Povo.
v.34a	וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו	E não mais ensinarão ao seu amigo ou irmão
v.34b	לֵאמֹר	dizendo:
v.34c	דָּעוּ אֶת־יְהוָה	Conhececi YHWH!
v.34d	כִּי־כֹלָם יָדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדוּלָם	Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior deles,
v.34e	נְאֻם־יְהוָה	(é) oráculo de YHWH.
v.34f	כִּי אֶסְלַח לְעֹנָם	Porque perdorei a sua iniquidade
v.34g	וְלֹחֲטָאתָם לֹא אֶזְכֹּר־עוֹד	E do seu pecado não lembrarei mais.

Em posição enfática no texto de Jr 31,31-34, foram observados: o substantivo בְּרִית (*aliança*) que aparece em destaque na períclope seja por sua frequente repetição (v.31c., v.32a, v.32e, v.33a), seja pela utilização em orações nominais (v.32a, v.33a);

os pronomes הָמָה (*eles*) – אֲנֹכִי (*Eu*) utilizados de forma enfática nos v.32e-f, bem como a expressão וְעַל-לִבָּם (*e sobre o coração deles*) no v.33e e no v.34g a expressão וְלַחַטָּאתָם (*e do pecado deles / e do seu pecado*).

Dentre os nomes utilizados encontramos os de forte valor teológico בְּרִית (*aliança*) e תּוֹרָה (*Lei*); os que são parte do corpo humano como יָד (*mão*), קֶרֶב (*interior*), לֵב (*coração*); os que estabelecem distinção em relacionamento humano (אִישׁ) como רֵעַ (*amigo*), אָח (*irmão*), כָּל (*todos*), קָטָן (*menor*), גָּדוֹל (*maior*); os que expressam localidade אֶרֶץ (*terra*), מִצְרַיִם (*Egito*) ou, além disto, também o pertencimento a um Povo בֵּית יִשְׂרָאֵל (*Casa de Israel*), בֵּית יְהוּדָה (*Casa de Judá*).

De forma contextualizada, os nomes utilizados estão ligados de alguma forma à aliança de YHWH com Seu Povo, como se pode verificar em: a *aliança nova* (בְּרִית) prometida para *dias* futuros à *Casa de Israel e de Judá* (בֵּית יִשְׂרָאֵל); a menção à *aliança* (בְּרִית) antiga feita com *os pais deles* (אֲבוֹתָם); a *mão* (יָד) deles pela qual o Senhor os tomou para fazê-los sair da *terra do Egito* (אֶרֶץ מִצְרַיִם); a *aliança do Senhor* (בְּרִיתִי) que *eles* (הָמָה) quebraram; o *Eu* (אֲנֹכִי) divino que os desposou; a *aliança* (הַבְּרִית) futura que será feita com a *Casa de Israel* (בֵּית יִשְׂרָאֵל); a *Lei do Senhor* (תּוֹרָתִי) divina que será dada no *interior* (קֶרֶב) deles; o *coração* (לֵב) deles sobre o qual a Lei será escrita; o Senhor que será para eles *Deus* (אֱלֹהִים); e eles que serão para Deus Seu Povo (עַם); o *amigo* (אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ) e o *irmão* (אִישׁ אֶת-אָחִיו) a quem não será preciso mais ensinar; *todos* (כָּל) que conhecerão o Senhor, do *menor* (קָטָן) ao *maior* (גָּדוֹל) deles; a *iniquidade* (עוֹן) que será perdoada e o seu *pecado* (חַטָּאת) que não mais será lembrado.

Deste modo, os nomes, assim como os verbos, estão em relação com o substantivo בְּרִית (*aliança*), fundamental para toda a perícopes de Jr 31,31-34.

Observando-se a relação entre as proposições e as conjunções e advérbios utilizados, nota-se que há quatro momentos importantes no texto de Jr 31,31-34, observáveis também pelas marcações da fórmula do mensageiro (v.31b, v.32g, v.33c, v.34e): o anúncio profético introdutório (v.31a-c), a comparação antitética (v.32a-g), a explicação detalhada (vv.33a-34e), a conclusão em justificativa causal (v.34f-g).

As análises evidenciam que os versículos nos quais se concentram os verbos conjugados no Qatal com aspecto passado, a saber v.32a-f, coincidem com a seção na qual se faz a comparação antitética com a antiga aliança, ao modo como foi estabelecida e rompida, bem como as ações e nomes que apresentam ligação direta com esta aliança, como por exemplo: a aliança firmada com os “pais” (v.32b), a saída da terra do Egito pela ação do Senhor (v.32c-d), a aliança quebrada (v.32e).

Por outro lado, os versículos nos quais se concentram os verbos conjugados em aspecto futuro, principalmente no Yiqtol, a saber vv.33b-34g, coincidem com a seção na qual se faz a explicação detalhada da nova aliança e suas especificidades.

Deste modo, pode-se observar que, após o anúncio profético introdutório sobre a nova aliança que será estabelecida (v.31a-c), há duas claras seções no texto de Jr 31,31-34: uma comparativa negativa de aspecto verbal passado e elementos que remetem à antiga aliança (v.32a-g) e, logo após, uma explicativa de aspecto verbal futuro e elementos que esclarecem a novidade da aliança que será estabelecida (vv.33a-34e). Estas são as duas seções do texto de Jr 31,31-34, além da Introdução (v.31a-c) e Conclusão (v.34f-g), e se apresentam uma como seção secundária e outra como seção principal deste texto.

Como seção secundária está a seção de aspecto passado nos v.32a-g, por não ser o foco do texto de Jr 31,31-34 voltado para uma promessa a ser realizada em dias futuros, como se diz já no versículo introdutório, bem como, principalmente, por ser, em si, uma comparação negativa: o que o Senhor fará não será do mesmo como já foi feito, pois daquele modo anterior não se chegou ao resultado desejado.

Como seção principal do texto de Jr 31,31-34 está a seção de aspecto futuro nos vv.33a-34e, nos quais se descreve como será a nova aliança futura prometida pelo Senhor. Os elementos textuais desta seção se ligam com a seção anterior pois trazem nomes e ações comuns à aliança antiga (Israel, Lei, interior, coração, escrever, o mútuo pertencimento de YHWH e a Casa de Israel, ensinar a conhecer YHWH) mas dispostos de maneira nova. Esta seção se liga, igualmente, ao versículo introdutório da perícopa (v.31a-c), pois é a explicação em detalhes da aliança nova apresentada ali. Por fim, esta seção igualmente se liga ao versículo

conclusivo da perícopes (v.34f-g), que apresenta a causa pela qual esta nova aliança, que alcançará o seu fim, será possível.

Esta seção principal (vv.33a-34d) e o texto de Jr 31,31-34 como um todo apresenta um ponto central, no qual o elemento principal da nova aliança (a Lei de YHWH dada no interior e escrita sobre o coração no v.33d-g) é apresentado e após isso chega-se ao ponto mais alto do texto: o estabelecimento definitivo da aliança entre YHWH e Seu Povo formulado no v.33f-g.

Deste modo, compreende-se o texto na seguinte forma:

### Forma do texto hebraico Leningradense de Jr 31,31-34

<b>Introdução: Anúncio profético de uma nova aliança (v.31a-c)</b>		
v.31a	Eis que dias virão,	הִנֵּה יָמִים בָּאִים
v.31b	(é) oráculo de YHWH,	נְאֻם־יְהוָה
v.31c	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.	וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה
<b>Primeira seção do texto: Comparação contrastante com a antiga aliança (v.32a-g)</b> <i>Seção secundária</i>		
v.32a	Não como (foi) a aliança	לֹא כַבְרִית
v.32b	que firmei com os seus pais	אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם
v.32c	no dia em que os tomei pela mão	בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם
v.32d	para fazê-los sair da terra do Egito,	לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
v.32e	minha aliança que eles quebraram,	אֲשֶׁר־הִקְמָה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי
v.32f	embora eu os tivesse desposado,	וְאֲנֹכִי בְעַלְתִּי בָם
v.32g	(é) oráculo de YHWH.	נְאֻם־יְהוָה
<b>Segunda seção do texto: Explicação da nova aliança. (vv.33a-34d)</b> <i>Seção principal</i> <i>Ponto central do texto em destaque</i>		
v.33a	Porque esta (é) a aliança	כִּי זֹאת הַבְּרִית
v.33b	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,	אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם
v.33c	(é) oráculo de YHWH:	נְאֻם־יְהוָה
v.33d	Darei (Porei) a minha Lei ( <i>Torá</i> ) no interior deles	נָתַתִּי אֶת־תּוֹרֹתַי בְּקִרְבְּכֶם
v.33e	e sobre o coração deles a escreverei.	וְעַל־לִבְכֶם אֶכְתְּבֶנָּה
v.33f	E serei para eles Deus	וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים
v.33g	e eles serão, para mim, Povo.	וְהָמָה יִהְיוּ־לִי לְעָם
v.34a	E não mais ensinarão ao seu amigo ou irmão	וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו

v.34b	dizendo:	לֵאמֹר
v.34c	Conhecei YHWH!	דָּעוּ אֶת־יְהוָה
v.34d	Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior deles,	כִּי־כֹלֵם יִדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדֹלָם
v.34e	(é) oráculo de YHWH.	נְאֻם־יְהוָה
<b>Conclusão: Explicação da possibilidade de uma nova aliança (Causa). (v.34e-f)</b>		
v.34f	Porque perdorei a sua iniquidade	כִּי אֶסְלַח לְעֹנָם
v.34g	E do seu pecado não lembrarei mais.	וְלִחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֹּר־עוֹד

### 3.2.3.2.

#### Crítica da forma do texto grego

A análise sintática das proposições do texto grego identificou quase todas as orações como verbais, tendo como orações nominais apenas duas que explicam a nova aliança: no v.32a comparando-a com a antiga e no v.33a apresentando sua novidade.

Quanto às formas verbais empregadas, observou-se: Presente nos v.31a, v.31b, v.32g, v.33a, v.33c, v.34b (Particípio); Aoristo nos v.32a, v.32b, v.32c (Particípio), v.32d (Infinitivo), v.32e, v.32f, v.34a (Subjuntivo), v.34c (Imperativo), v.34f (Subjuntivo); Futuro nos v.31c, v.33b, v.33d, v.33e, v.33f, v.33g, v.34d, v.34e.

Como na tabela a seguir:

Segmento	Verbo	Tradução	Conjugação
v.31a	ἔρχονται	vêm (virão)	Presente (Ind.)
v.31b	φησὶν	fala	Presente (Ind.)
v.31c	διαθήσομαι	firmarei	Futuro (Ind.)
v.32a	- implícito -	(foi)	- implícito -
v.32b	διεθέμην	firmei	Aoristo (Ind.)
v.32c	ἐπιλαβομένου	tomei	Aoristo (Particípio)
v.32d	ἐξαγαγεῖν	fiz sair	Aoristo (Infinitivo)
v.32e	ἐνέμειναν	perseveraram	Aoristo (Ind.)
v.32f	ἤμελιστα	deixei	Aoristo (Ind.)
v.32g	φησὶν	fala	Presente (Ind.)
v.33a	- implícito -	(é)	- implícito -
v.33b	διαθήσομαι	firmarei	Futuro (Ind.)
v.33c	φησὶν	fala	Presente (Ind.)
v.33d	διδούς δώσω	(certamente) darei (porei)	Futuro (Ind.)
v.33e	γράψω	escreverei	Futuro (Ind.)
v.33f	ἔσομαι	serei	Futuro (Ind.)
v.33g	ἔσονται	serão	Futuro (Ind.)
v.34a	διδάξωσιν	ensinarão	Aoristo (Subjuntivo)
v.34b	λέγων	dizendo	Presente (Particípio)
v.34c	γνώθι	conhece	Aoristo (Imperativo)

v.34d	εἰδήσουσιν	conhecerão	Futuro (Ind.)
v.34e	ἔσομαι	serei	Futuro (Ind.)
v.34f	μνησθῶ	lembrarei	Aoristo (Subjuntivo)

Por esta tabela se verifica que os verbos conjugados no Indicativo Aoristo (com aspecto passado) se concentram do v.32a ao v.32f. Já os conjugados no Indicativo Futuro se concentram do v.33b ao v.34e.

No texto grego da LXX de Jr 38(31),31-34, o substantivo διαθήκη, διαθήκην (aliança) é apresentado em destaque seja pela construção em frases nominais, seja pela constante repetição da raiz, nestes poucos versículos de Jr 38(31),31-34, no total de sete vezes, a saber: quatro vezes o substantivo διαθήκη (v.31c, v.32a, v.32e, v.33a), três vezes o verbo διαθήσομαι (v.31c, v.32b, v.33b).

As análises também evidenciam que do v.32a ao v.32f onde se concentram os verbos em Aoristo, com aspecto passado, se faz menção à antiga aliança, e dos v.33b ao v.34e onde se concentram os verbos em Futuro, se está pormenorizando a nova aliança que será estabelecida. Os nomes e as expressões que remetem à antiga aliança se concentram nos v.32a-f, assim como os nomes e expressões referentes à nova aliança se concentram nos vv.33b-34f.

A partir da análise sintática e da observação das relações entre as proposições, chega-se à seguinte distribuição gráfica do texto grego de Jr 38(31),31-34:

Seg.	Texto grego de Jr 38 (31),31-34 (LXX)	Tradução
v.31a	Eis que dias virão,	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται
v.31b	fala o Senhor,	φησὶν κύριος
v.31c	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινὴν
v.32a	Não como (foi) a aliança	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην
v. 32b	Que firmei com os seus pais	ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν
v.32c	no dia em que os tomei pela mão	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
v.32d	e os fiz sair da terra do Egito,	ἔξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου
v.32e	porque eles não perseveraram na minha aliança	ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου
v.32f	e eu os deixei,	καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν
v.32g	fala o Senhor.	φησὶν κύριος
v.33a	Porque esta (é) a aliança	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη
v.33b	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,	ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας

v.33c	fala o Senhor:	φησὶν κύριος
v.33d	Certamente darei (porei) minhas leis na mente deles	διδούς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
v.33e	e sobre os seus corações a escreverei.	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς
v.33f	E serei para eles Deus	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν
v.33g	E eles serão, para mim, Povo.	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν
v.34a	E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
v.34b	dizendo:	λέγων
v.34c	Conhece o Senhor!	γινῶθι τὸν κύριον
v.34d	Porque todos me conhecerão, do menor ao maior deles.	ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν
v.34e	Porque serei misericordioso com as suas injustiças	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν
v.34f	e dos seus pecados não me lembrarei mais.	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι

A maioria dos verbos são verbos de ação e ligados à aliança, ao modo como foi estabelecida ou desfeita e ao modo como será refeita em comparação com aquela. São verbos de grande valor teológico e que reforçam a temática da aliança presente neste texto. Com raras interrupções dos verbos que anunciam a promessa futura ou identificam a fala do Senhor, ao longo do texto grego de Jr 38 (31),31-34, podem ser observados: firmar a aliança (διαθήσομαι 3x), tomar pela mão (ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς), fazer sair do Egito (ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου), não perseverar na aliança do Senhor (οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου), deixá-los (ἤμέλησα αὐτῶν), dar as Suas leis (διδούς δώσω νόμους μου), escrever sobre o coração (ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς), ser para eles Deus (ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν), ser para Ele Povo (ἔσονται μοι εἰς λαόν), não mais ensinar a cada cidadão e a cada irmão (οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ), conhecer o Senhor (γινῶθι τὸν κύριον; εἰδήσουσίν με), ser misericordioso (ἴλεως ἔσομαι), não lembrar dos pecados (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι).

Do mesmo modo, os nomes utilizados, em sua maioria, pertencem a este mesmo âmbito da aliança: aliança nova (διαθήκην καινὴν), aliança *antiga*, a firmada com os pais (διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν), aliança (διαθήκην), o Senhor (κύριος), Casa de Israel e casa de Judá (τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα), terra do Egito (γῆς Αἰγύπτου), Casa de Israel (τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ), leis de Deus (νόμους

μου), mente (διάνοιαν), corações (καρδίας), Deus (θεόν), Povo (λαόν), injustiças (ἀδικίαις), pecados (ἁμαρτιῶν).

O uso das conjunções reforça a interligação entre as orações que anunciam uma nova aliança (v.31a-c), entre as que mencionam a antiga (v.32a-g), entre as que descrevem a nova (vv.33a-34d) e entre as que se apresentam como razão pela qual a nova aliança poderá ser estabelecida (v.34e-f).

Por sua vez, as três vezes em que se verifica no texto a fórmula φησὶν κύριος - “fala o Senhor” (v.31b; v.32g; v.33c) observa-se seu papel de delimitação de uma seção do texto, ao mesmo tempo que destaca a importância do que está sendo anunciado naquelas orações.

Uma vez que o termo principal deste texto é διαθήκη (aliança), ao redor do qual todo o texto está construído, certamente um dos trechos em que aparece se apresenta como seção principal da perícopie. O primeiro momento em que aparece o termo é apenas o anúncio introdutório da perícopie, que brevemente menciona a nova aliança a ser firmada (v.31a-c). Em seguida, se tem a primeira longa seção do texto (v.32a-g) que se detém sobre uma comparação contrastante, negativa, com a antiga aliança, algo secundário ao texto profético sobre uma nova aliança em dias futuros. Finalmente se tem a segunda longa seção do texto na qual aparece o substantivo (vv.33a-34d), trecho mais longo, o qual trata de forma demorada, detalhada e específica a nova aliança, apresentando-se, portanto, como a seção principal de todo o texto de Jr 38(31),31-34. No ponto central desta seção se encontra o que de fato constitui a nova aliança (*as leis do Senhor dadas no interior e escritas no coração*) e o objetivo que se almeja com ela finalmente alcançado (*Serei Seu Deus – serão Meu Povo*). Ao final do texto de Jr 38(31),31-34, uma breve conclusão na qual se esclarece a razão que tornará possível o estabelecimento de uma nova aliança (v.34e-f).

Quanto às pessoas do discurso, observa-se a repetição da sequência “eu” – “eles” no uso dos pronomes e conjugações das pessoas verbais, fazendo referência ao Senhor e aos israelitas (“casa de Israel e de Judá”, “seus pais” ou “casa de Israel”). Já no início do texto, o v.31b apresenta a primeira pessoa do discurso como sendo o Senhor (κύριος). A terceira plural tem relativa variação. Ora se refere aos

que compõem “a Casa de Israel e de Judá” (v.32b), ou faz referência aos “pais da Casa de Israel e de Judá” (v.32b-f), ora faz referência aos da “Casa de Israel” (vv.33d-34f).

Esta sequência de nomes, pronomes e conjugações número-pessoais, também confirma as duas seções principais identificáveis no texto: a primeira compreendendo a sequência do “Eu – eles” que se encontram nos vv.31-32 e a segunda compreendendo a sequência do “Eu – eles” que se encontram nos vv.33-34. A primeira sequência coincide com os verbos conjugados sequencialmente em aspecto passado e a segunda com os em aspecto futuro. Desse modo, já é possível identificar que o texto se articula em “Eu” – “eles” na aliança do passado, “Eu” – “eles”, na nova aliança no futuro.

A concentração de verbos no Aoristo nos v.32a-f e no Futuro do v.33b ao v.34e, a repetição por três vezes da fórmula de anúncio profético, o substantivo *διαθήκη* (aliança) e verbo correspondente (*διαθήσομαι*), ao redor dos quais todo o texto está construído e a combinação de elementos, verbos e nomes que ora apontam para a antiga aliança, ora descrevem ou esclarecem a nova, em seções específicas do texto, na qual a segunda desponta como principal e traz em si o ponto alto de todo o texto, levam à seguinte identificação da forma do texto grego da LXX de Jr 31,31-34:

### Forma do texto grego da LXX de Jr 38(31), 31-34

<b>Introdução: Anúncio profético de uma nova aliança (v.31a-c)</b>		
v.31a	Eis que dias virão,	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται
v.31b	fala o Senhor,	φησὶν κύριος
v.31c	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινὴν
<b>Primeira seção: Comparação contrastante com a antiga aliança (v.32a-g)</b> <i>Seção secundária</i>		
v.32a	Não como (foi) a aliança	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην
v.32b	Que firmei com os seus pais	ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν
v.32c	no dia em que os tomei pela mão	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
v.32d	e os fiz sair da terra do Egito,	ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου

v.32e	porque eles não perseveraram na minha aliança	ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου
v.32f	e eu os deixei,	καὶ ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν
v.32g	fala o Senhor.	φησὶν κύριος
<b>Segunda seção do texto: Explicação da nova aliança. (vv.33a-34d)</b>		
<i>Seção principal</i>		
<i>Ponto central do texto em destaque</i>		
v.33a	Porque esta (é) a aliança	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη
v.33b	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,	ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας
v.33c	fala o Senhor:	φησὶν κύριος
v.33d	Certamente darei (porei) minhas leis na mente deles	διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
v.33e	e sobre os seus corações a escreverei.	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς
v.33f	E serei para eles Deus	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν
v.33g	E eles serão, para mim, Povo.	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν
v.34a	E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
v.34b	dizendo:	λέγων
v.34c	Conhece o Senhor!	γινῶθι τὸν κύριον
v.34d	Porque todos me conhecerão, do menor ao maior deles.	ὅτι πάντες εἰδήσουσιν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν
<b>Conclusão: Explicação da possibilidade de uma nova aliança (Causa). (v.34e-f)</b>		
v.34e	Porque serei misericordioso com as suas injustiças	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν
v.34f	e dos seus pecados não me lembrarei mais.	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι

### 3.2.3.3.

#### Síntese dos resultados

A partir da crítica da forma feita nos textos anteriores, observa-se que o texto hebraico massorético Leningradense de Jr 31,31-34 e o texto grego da LXX de Jr 38(31),31-34 apresentam notável correspondência. Com raras diferenças que em si não perturbam o que é central e principal a cada seção, os textos hebraico e grego, se colocados lado-a-lado, ainda que sejam sistemas linguísticos diferentes, apresentam notável correspondência, como se pode ver na tabela a seguir:

**Tabela comparativa entre os textos hebraico  
Leningradense de Jr 31,31-34 e grego da LXX de Jr 38(31),31-34**

v.31a	Eis que dias virão,	הַנְּהַיִּים בְּאֵיִם	v.31a	Eis que dias virão,	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται
v.31b	(é) oráculo de YHWH,	נְאֻם־יְהוָה	v.31b	fala o Senhor,	φησὶν κύριος
v.31c	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.	וְכָרַתִּי אֶת־ בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־ בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה	v.31c	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινὴν
v.32a	Não como (foi) a aliança	לֹא כַבְרִית	v.32a	Não como (foi) a aliança	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην
v.32b	que firmei com os seus pais	אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם	v. 32b	que firmei com os seus pais	ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν
v.32c	no dia em que os tomei pela mão	בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם	v.32c	no dia em que os tomei pela mão	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
v.32d	para fazê-los sair da terra do Egito,	לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	v.32d	e os fiz sair da terra do Egito,	ἐξαγαγείν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου
v.32e	minha aliança que eles quebraram,	אֲשֶׁר־הִקְמָה הִפְרוּ אֶת־ בְּרִיתִי	v.32e	porque eles não perseveraram na minha aliança	ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου
v.32f	embora eu os tivesse desposado,	וְאַנְכִּי בְעַלְתִּי בָּם	v.32f	e eu os deixei,	καὶ ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν
v.32g	(é) oráculo de YHWH.	נְאֻם־יְהוָה	v.32g	fala o Senhor.	φησὶν κύριος
v.33a	Porque esta (é) a aliança	כִּי זֹאת הַבְּרִית	v.33a	Porque esta (é) a aliança	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη
v.33b	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,	אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי הַיָּמִים הָהֵם	v.33b	que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,	ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας
v.33c	(é) oráculo de YHWH:	נְאֻם־יְהוָה	v.33c	fala o Senhor:	φησὶν κύριος
v.33d	Darei (Porei) a minha Lei ( <i>Torá</i> ) no interior deles	נִתְּנִי אֶת־ תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם	v.33d	Certamente darei (porei) minhas leis na mente deles	διδοὺς δῶσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
v.33e	e sobre o coração deles a escreverei.	וְעַל־לִבָּם אֶכְתַּבְנָה	v.33e	e sobre os seus corações a escreverei.	καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς
v.33f	E serei para eles Deus	וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים	v.33f	E serei para eles Deus	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν
v.33g	e eles serão, para mim, Povo.	וְהָיָה לִי לְעָם	v.33g	E eles serão, para mim, Povo.	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν
v.34 <sup>a</sup>	E não mais ensinarão ao seu amigo ou irmão dizendo:	וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־ רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו לֵאמֹר	v.34a	E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles, dizendo:	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων
v.34b	Conhecei YHWH!	דָּעוּ אֶת־יְהוָה	v.34b	Conhece o Senhor!	γνώθι τὸν κύριον
v.34c	Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior deles,	כִּי־כֹלֶם יָדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדֹלָתָם	v.34c	Porque todos me conhecerão, do menor ao maior deles.	ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν

v.34d	(é) oráculo de YHWH.	נְאֻם־יְהוָה	v.34d	Porque serei misericordioso com as suas injustiças	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν
v.34e	Porque perdorei a sua iniquidade	כִּי אֶסְלַח לְעֹנֵינִים	v.34e	e dos seus pecados não me lembrarei mais.	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι
v.34f	E do seu pecado não lembrarei mais.	וְלֹא־חָטְאתֵם לֹא אֶזְכְּרֶעֶד	-	-	-

As análises realizadas com os textos e os resultados apresentados nos subitens anteriores deste capítulo, somados ao que se pode visualizar pela tabela acima, leva à constatação de que o texto hebraico massorético Leningradense de Jr 31,31-34 e o texto grego de Jr 38(31),31-34 na LXX se apresentam em grande correspondência sintática, semântica e teológica; se equiparam quanto à distribuição gráfica dos mesmos; apresentam princípios organizadores do texto que são comuns a um e outro; correspondem perfeitamente quanto à segmentação do texto e à delimitação das seções identificadas.

Deste modo, apesar de serem sistemas linguísticos diferentes e apesar de apresentarem algumas diferenças textuais, estando “concordes” na quase totalidade do texto, a estrutura encontrada apresentou-se comum a um e outro.

Em ambos os textos se verificou

- a) um versículo introdutório de anúncio de uma nova aliança futura (v.31a-c);
- b) uma primeira seção comparativa negativa, de aspecto verbal passado e elementos textuais que remetem à antiga aliança desfeita (v.32a-g);
- c) uma segunda seção explicativa, de aspecto verbal futuro e elementos textuais que remetem à novidade da aliança futura (vv.33a-34d na LXX ou até o v.34e na BHS);
- d) uma conclusão do texto de cunho causal (v.34e-f na LXX ou v.34f-g na BHS).

Como no esquema a seguir:

### **Jr 31, 31-34: A nova aliança**

- I. Introdução: Anúncio de uma nova aliança (v.31a-c)**
- II. Comparação contrastante com a antiga aliança (v.32a-g)**
- III. Explicação da nova aliança (vv.33a-34d na LXX ou até o v.34e na BHS)**
  - III.1 A(s) Lei(s) do Senhor escrita(s) no coração
  - III.2 A aliança refeita (Seu Deus - Meu Povo)
  - III.3 O conhecimento do Senhor acessível a todos
- IV. Conclusão: Condição para a nova aliança (v.34e-f na LXX ou v.34f-g na BHS): o perdão e o esquecimento dos pecados**

#### **3.2.3.4.**

#### **Crítica do Gênero Literário**

A fórmula do mensageiro (φησὶν κύριος ou יהוה־מַלְאָכִים), repetida por três vezes neste trecho (v.31b, v.32g e v.33c) e o discurso divino em primeira pessoa, com seu conteúdo de anúncio salvífico dirigido ao Seu Povo perpassando toda a perícope, não deixam dúvidas quanto ao gênero literário de oráculo de salvação, através do qual a mensagem de YHWH chega, por intermédio do profeta, aos interlocutores de YHWH.

Neste oráculo de salvação se faz menção ao agir de YHWH no passado em favor dos “pais” da “casa de Israel e de Judá”, mas também à aliança desfeita por parte de Israel que, com isso, invalidou o agir favorável de YHWH para consigo. Ainda que se vislumbre o agir favorável e gratuito de YHWH para com Israel no passado, a salvação prometida no futuro não está baseada naquela ação mas anunciada de forma contrastante, a partir da novidade do que YHWH fará em relação ao que anteriormente fizera em favor de Israel.

### 3.3.

#### Comentário a Jr 31,31-34: A nova aliança

##### 3.3.1.

#### O anúncio de uma nova aliança (v.31a-c)

LXX		
v.31a	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται	<i>Eis que dias virão,</i>
v.31b	φησὶν κύριος	<i>fala o Senhor,</i>
v.31c	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινήν	<i>em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.</i>

  

TM (BHS)		
v.31a	הִנֵּה יָמִים בָּאִים	<i>Eis que dias virão,</i>
v.31b	נְאֻם־יְהוָה	<i>oráculo de YHWH,</i>
v.31c	וְכָרַתִּי אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בַּיִת יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה	<i>em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.</i>

#### a) Eis que dias virão...

A promessa divina da nova aliança refere-se a dias futuros não comparáveis aos presentes ou passados.

Paul observa que “o contexto de um dia futuro ou de dias futuros são frequentemente mencionados por Jeremias” e verifica, ainda, que “a expressão הִנֵּה יָמִים בָּאִים é usada 15 vezes no livro de Jeremias, 3 delas no capítulo 31 (v.27, v.31 e v.38 Qere)”.<sup>44</sup> A Stevenazzi também impressiona o fato de que esta expressão, rara e escassa no restante da Bíblia, seja tão frequente no livro de Jeremias<sup>45</sup>.

É possível que a razão desta larga atenção ao que o Senhor fará no futuro esteja diretamente relacionada ao que se experimentava no presente. Os dias presentes do profeta Jeremias sabe-se terem sido dias de anúncio e realização de juízo divino sobre o Seu Povo (Jr 4,5-31). Toda a esperança se lança para o futuro, em tempo posterior ao cumprimento do juízo divino, apoiados na fidelidade de

<sup>44</sup> PAUL, M.-J., *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, p.132.

<sup>45</sup> STEVENAZZI, A., *La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34)*, p.50.

YHWH à aliança, como, de fato, Ele promete, no livro da consolação (Jr 30–33) e em outras pequenas seções ao longo do livro de Jeremias, dias futuros de salvação incomparáveis.

A respeito da expressão *ἡμέραι ἔρχονται* na LXX, Delling comenta:

O judeu não considera estas palavras como declarações primariamente temporais; antes, caracterizam o contexto material do evento e em definições materiais e temporais enfáticas, especialmente em conexão com expectativas a respeito do futuro...caracterizam o dia de Deus como o tempo da ação destrutiva e reconstrutiva de Deus.<sup>46</sup>

Assim, a expressão “*Eis que dias virão...*” não tem um sentido puramente cronológico, mas escatológico pois refere-se a um tempo futuro de intervenção decisiva de YHWH, para juízo ou salvação.

Jenni ao discorrer sobre o “Dia do Senhor” (יְוֹם־יְהוָה) e a associação que costuma ser feita de יום (dia) com pronomes demonstrativos (este, aquele) ou com interjeições como הִנֵּה (eis), afirma que o uso de expressões assim, como הִנֵּה יְמִים בְּאֵיִם, é raro em promessas de salvação, pois, geralmente estas se referem ao dia do juízo de YHWH.<sup>47</sup>

A expressão exata “Dia do Senhor” (יְוֹם־יְהוָה) não aparece em Jeremias<sup>48</sup>, ao passo que a expressão “Eis que dias virão” surpreende pela frequente menção. A ligação da expressão “Eis que dias virão” com o aclamado “Dia do Senhor” (יְוֹם־יְהוָה) da literatura profética não pode ser indiscutivelmente provada, uma vez que o próprio “Dia do Senhor” “continua a gerar uma quantidade significativa de discussão acadêmica sobre suas origens, desenvolvimento e significado essencial”<sup>49</sup>. Mas é verificável, pelos elementos que se lhe seguem, que os dias futuros anunciados em Jr 31,31-34 fazem menção a uma intervenção salvífica direta de YHWH e última na história de Israel, um acontecimento escatológico.

## **b) Casa de Israel e Casa de Judá**

A promessa salvífica de nova aliança para dias futuros dirigida à “Casa de Israel” e à “Casa de Judá” deixa a evidência de o texto, em sua forma final, pertencer a um período histórico onde a nação de Israel se encontrava dividida entre Reino

<sup>46</sup> DELLING, G., *ἡμέρα*, p.947.

<sup>47</sup> JENNI, E., יום , p.538.

<sup>48</sup> VON RAD, G., *ἡμέρα*, p.946.

<sup>49</sup> BARKER, J., *Day of the Lord*, p.132.

do Norte e Reino do Sul (1Rs 12,20) e no qual ambos os Reinos já experimentavam as consequências da aliança com o Senhor rompida, isto é, dias de juízo de YHWH e de dominação estrangeira com a devastação do território e exílio do Povo (Jr 3,6-10).

De fato, há uma diferença de destinatário na promessa salvífica de Jr 31,31-34, ao longo de seus versículos. No v.31 a promessa se destina à “Casa de Israel e a Casa de Judá” e no v.33 apenas se lê “Casa de Israel”.

A maioria dos exegetas considera que “e a Casa de Judá” do v.31 seja acréscimo redacional ao oráculo de Jeremias, que acreditam inicialmente dirigido ao Reino do Norte, quando sofreu a invasão e o exílio pela Assíria. Segundo eles, o oráculo teria sido estendido ao Reino do Sul ao passar este pela mesma experiência, sob o domínio da Babilônia. Assim, os destinatários da mensagem teriam sido ampliados a todo o Povo, após a queda do Reino do Sul e, por esta razão, “Casa de Judá” seria uma adição tardia<sup>50</sup>. A esta conclusão chegaram seja pela expressão ausente no v.33, seja por outras razões verificáveis ao longo de Jr 30–31, como as muitas menções a nomes que são próprios das tradições do Norte, e a proximidade geográfica de Anatot, cidade-natal de Jeremias, com o Reino do Norte, o que explicaria também a proximidade de linguagem entre este profeta e o profeta Oséias<sup>51</sup>.

No entanto, esta hipótese não somente não se pode provar como não esclarece de todo o texto como foi transmitido em seu aspecto final. A suposição não torna evidente a razão pela qual no v.31 se tem como destinatário da ação divina “Casa de Israel e Casa de Judá” e no v.33 se manteve, em toda a tradição manuscrita conhecida do texto, apenas “Casa de Israel” sem que houvesse tentativa alguma de correção por parte dos copistas. Haverá certamente uma explicação – a qual se buscará em seguida – para que essa diferença entre o v.31 e o v.33 se tenha mantido.

Casa de Israel é expressão presente, ainda que rara, desde o Pentateuco (Lv 10,6; Nm 20,29) também aparecendo em Jz 2,1 e Rt 4,11. Seu uso aparece com maior frequência nos livros de Samuel<sup>52</sup>. Nas primeiras referências do Pentateuco,

<sup>50</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p.588.

<sup>51</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.94;

<sup>52</sup> 1Sm 7,2-3; 2 Sm 1,12; 3,12; 6,15; 12,8; 16,3.

Juízes, Rute e até 1 Sm 7,2-3, a expressão faz menção a todo o Povo de Israel unificado, quando ainda não havia rei sobre Israel. A partir do Segundo Livro de Samuel e da sagração do rei é que se observa o surgimento da expressão “Casa de Judá”, sobretudo em referência ao reinado de Davi (2 Sm 2,4.7.10-11), contraposto ao reinado da descendência de Saul que ficara à frente da “Casa de Israel” (2 Sm 2,8-10). Após a unificação do reino sob Davi, ambas as expressões aparecem juntas, fazendo referência a um reino outrora dividido e, por Deus e sob a liderança de Davi, unificado (2 Sm 12, 8).

Com a divisão do Reino, na descendência de Salomão, entre Norte e Sul, Reino de Israel e de Judá respectivamente, “Casa de Israel” pode significar o Reino de Israel, do Norte, e “Casa de Judá” o Reino de Judá, do Sul (1Rs 12,21) e esta identificação também se fará ver na literatura profética (Os 1,6-7).

Assim, enquanto “Casa de Israel” pode significar tanto o Povo de YHWH como um todo, quanto parte dele em contraposição à parte de coube imediatamente a Davi e sua descendência, “Casa de Judá”, de um modo ou de outro, sempre está em referência à monarquia davídica.

Destas análises, duas conclusões se podem inferir:

- 1) O texto faz menção inicial ao Povo dividido em Reino do Norte e Reino do Sul no v.31 com a expressão “Casa de Israel e Casa de Davi”. A este Povo, em seu presente histórico de divisão e sofrimento das consequências de uma aliança com YHWH rompida, é dirigida a promessa de uma aliança nova. Mas a aliança futura, a nova, será firmada com o Israel reunificado, no qual já não haverá divisões, o que se verifica na expressão única “Casa de Israel” no v.33. O Israel escatológico é apresentado como unificado. Por esta razão, acredita-se que ao se descrever como acontecerá a nova aliança, não é mais mencionada a divisão entre os reinos e não soa estranho aos copistas que assim se apresente no texto escrito. A promessa é dirigida a um Povo que se encontra dividido, mas a nova aliança escatológica será realizada com o Israel reunificado.

- 2) Uma vez que “Casa de Judá” é expressão que se apresenta nas Sagradas Escrituras em relação à parcela do Povo de Israel sobre a qual reina Davi, a promessa da nova aliança extensiva à “Casa de Judá”, pode estar relacionada à dinastia davídica sobre o trono e o que daí decorre (como, Sião/Jerusalém como sede do reino, capital política, e capital religiosa). Deste modo a nova aliança não apenas contemplaria um pacto entre YHWH e Seu Povo refeito, mas também o restabelecimento da dinastia davídica e a centralidade e sacralidade de Sião.

Autores concordam em entender que no texto de Jr 31,31-34 como chegou a nós, as promessas salvíficas estão dirigidas ao Povo de Israel como um todo ou reunificado<sup>53</sup>.

### c) Aliança (διαθήκη / בְּרִית )

Tanto no uso do substantivo בְּרִית, quanto no uso do adjetivo הַשְּׁדֵּי, o profeta Jeremias se destaca dentre os demais, pois “é o primeiro profeta que se refere a uma aliança futura que se estabelecerá entre Deus e seu Povo utilizando o termo *b'erit*” e “é o único profeta que atribui a esta aliança futura o qualificativo de ‘nova’ (*hadashah*), neste oráculo de Jr 31,31-34.”<sup>54</sup>

Há uma longa discussão entre os exegetas sobre o significado exato do substantivo hebraico בְּרִית, que o substantivo grego διαθήκη procurará traduzir. Ambos são termos complexos, pertencentes ao âmbito legal, com uma gama de possibilidade de significados dentre os quais, em geral, se tem priorizado o de “aliança”.

Giblet e Grelot esclarecem que, antes de se referir às relações dos homens com Deus, a בְּרִית é “parte da experiência social e jurídica dos homens”, que “se ligam entre si por pactos e contratos que implicam direitos e deveres na maioria das vezes recíprocos”. Também os “tratados díspares em que o poderoso promete sua

<sup>53</sup> MACKAY, J., Jeremias, v.2, p.247; BRIGHT, J., Jeremiah, p.283; PAUL, M.-J., The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, p.129; STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p. 35-36; THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.551.

<sup>54</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.31.

proteção ao fraco enquanto este se compromete a servir-lhe eram de praxe do Antigo Oriente nos pactos de vassalagem”<sup>55</sup>.

Kutsch discorda da tradução habitual de בְּרִית por “aliança” e opta por “obrigação”, pois, considera que “*berît* não indica um ‘relacionamento’ mas é a ‘determinação’, ‘obrigação’, aceita pelo sujeito da *berît*<sup>56</sup>”, o qual pode, inclusive, proceder a uma “obrigação autoimposta” na qual “não se exige sequer um parceiro”<sup>57</sup>. Kutsch reconhece a existência da בְּרִית recíproca, na qual se observam obrigações mútuas por parte de dois ou mais parceiros<sup>58</sup>, mas não acredita que seja esta a בְּרִית entre YHWH e Israel, pois considera que “em aplicação ao domínio teológico, *berît* contrasta Deus e o homem. O sujeito da *berît* aqui é, via de regra, YHWH; é 'sua' *berît*, ele estabelece a *berît*... que, aqui, indica a auto-obrigação de YHWH, sua promessa de fazer ou dar uma coisa específica... mas não uma obrigação recíproca”<sup>59</sup>.

A LXX utiliza em larga escala o termo grego διαθήκη como correspondente grego do hebraico בְּרִית, assumindo, assim, que aquele termo expressa o conteúdo essencial deste<sup>60</sup>. Διαθήκη é comumente usado no grego para expressar “último desejo, testamento”<sup>61</sup> e poucas vezes como “acordo” ou “tratado”<sup>62</sup>.

#### Segundo Behm:

...os tradutores devem ter sentido que o termo originalmente legal בְּרִית passou a transmitir pensamentos mais fortes e especificamente religiosos que iam muito além da ideia de um contrato entre Deus e o homem e sugeria a ideia de uma declaração livre da vontade divina para a salvação do homem. Διαθήκη também era um termo legal que deveria compreender diferentes formas de expressão vinculativa de vontade, por exemplo, disposição testamentária (que é estranha ao Antigo Testamento), um contrato entre duas partes e disposições divinas e ordenanças sagradas do tipo mais vigoroso. (...) Em outras palavras, a vontade exclusivamente determinativa do autor divino emergiu com maior clareza. (...) E em Jr 31,31-34...que representa tanto o clímax quanto o fim da ideia de aliança do Antigo Testamento, o conceito καινή διαθήκη nos permite conceber a religião da era da salvação, para a qual se dirige o olhar dos profetas, apenas como dom gratuito de Deus, como declaração da sua vontade salvífica, como revelação da graça, em relação à qual Israel só pode ser destinatário.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> GIBLET, J.; GRELOT, P., Aliança, p. 26.

<sup>56</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.258.

<sup>57</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.259.

<sup>58</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.259.

<sup>59</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.262.

<sup>60</sup> QUELL, G., διαθήκη, p.107.

<sup>61</sup> BEHM, J., διαθήκη, p.124.

<sup>62</sup> BEHM, J., διαθήκη, p.125.

<sup>63</sup> BEHM, J., διαθήκη, p.127.

Assim, num desejo de enfatizar a בְּרִית - διαθήκη como um ato salvífico, voluntário e gratuito da parte de Deus, do qual Israel é receptor, Behm, tal qual Kutsch, não acredita que “aliança”, que traz ideia de reciprocidade, seja a melhor tradução para estes termos<sup>64</sup>. Mas não há unanimidade dos pesquisadores em adotar estas opiniões.

Outros exegetas optam pela tradução por “aliança” especificamente por destacarem o relacionamento entre YHWH e Israel e as obrigações mútuas. A este respeito, comenta Stevenazzi:

Todos os autores concordam que a palavra (*b<sup>e</sup>rît*) não fica expressada completamente nos termos aliança ou pacto, menos ainda se nos referimos a alianças com Deus. Com efeito a *b<sup>e</sup>rît* se inscreve em um contexto de negociações que, a maior parte das vezes, supõe um vínculo já existente entre os 2 contratantes e tem por objeto reforçar ou instaurar um vínculo de solidariedade. Convém, portanto, traduzir segundo o contexto por ‘compromisso’, ‘obrigação’ ou ‘aliança’. Dito isto, cabe perguntar que tradução seria apropriada na passagem de Jr 31,31-34. Sem lugar para dúvidas se impõe a de aliança porque o v.32 supõe uma estreita relação entre os 2 contratantes, o compromisso de Deus é expressado pela declaração ‘*a b<sup>e</sup>rît que estabeleci com seus pais*’ e pelo possessivo ‘*minha b<sup>e</sup>rît*’ unido ao pronome relativo *asher*. O compromisso de Israel, por outro lado, é claramente suposto pela ruptura do mesmo: ‘*minha aliança que eles romperam...*’. Logicamente não pode haver transgressão a menos que exista uma obrigação. A *b<sup>e</sup>rît* é, portanto, bilateral e implica uma reciprocidade. Além do mais, do mesmo modo será bilateral a nova *b<sup>e</sup>rît*, como mostra claramente a presença da fórmula de pertencimento mútuo no v.33.<sup>65</sup>

De fato, não poderia Israel sofrer as consequências do rompimento da בְּרִית se as obrigações não fossem mútuas, se fosse unilateral, unicamente da parte de YHWH o compromisso, e não implicasse reciprocidade alguma. Deste modo, concorda-se com Stevenazzi ao se compreender a בְּרִית de Jr 31,31-34 como uma “aliança”, em sentido recíproco. E, não apenas nesta perícopes, mas, sendo a queixa principal do livro de Jeremias a infidelidade de Israel a YHWH, que sofreria inevitavelmente as consequências disto, pode-se afirmar que neste livro a temática da *aliança* esteja fortemente presente.

Segundo Kutsch, “o substantivo *b<sup>e</sup>rît* ocorre 287 vezes no Antigo Testamento e as maiores ocorrências estão no Gn (27x), no Deuteronômio (27x) e em Jeremias (24x)”<sup>66</sup>. Nestes três livros, a temática da aliança está fortemente presente mais que em qualquer outro livro do Antigo Testamento. As ocorrências no livro de Jeremias

<sup>64</sup> BEHM, J., διαθήκη, p.127.

<sup>65</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.56.

<sup>66</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.257.

(24x), inclusive, somam, praticamente, o dobro das que se encontram no livro do Êxodo (13x).

De tal modo se destaca a temática da aliança em Jeremias que, em seu comentário a este livro profético, Thompson dedica um capítulo a esta análise e afirma:

Até mesmo uma leitura superficial do livro de Jeremias indica seu profundo interesse na aliança entre YHWH e Israel. (...). Mesmo nos lugares em que o termo ‘aliança’ não é usado, não podemos deixar de sentir que o pano de fundo para boa parte do pensamento de Jeremias é a aliança entre YHWH e Israel, talvez principalmente o fato do julgamento de YHWH cair sobre seu povo por causa de sua rebelião e desobediência a suas leis. Termos como ‘ouvi[r]’ (obedecer), ‘não ouvi[r]’ (desobedecer), ‘lei’, ‘ordem’, refletem o pensamento da aliança.<sup>67</sup>

Ainda segundo Thompson, o conceito de בְּרִית que os profetas e, em particular, Jeremias, tinham em mente, conforme boa parte das pesquisas de Mendenhall, teria sofrido influência dos tratados do Oriente Próximo da Antiguidade entre soberanos e vassalos. A isto somam-se as pesquisas de Moran, segundo as quais “o ‘amor’ (*‘ahab*), usado tão amplamente em Deuteronômio, poderia estar relacionado com a tradição de tratado, pois, o vassalo era chamado a ‘amar’, ou seja, a ser fiel, dedicar-se ao serviço do seu senhor”<sup>68</sup>. E, assim, “Amor”, no contexto da בְּרִית “seria, em essência, obediência e fidelidade, um amor que podia ser e era ordenado”<sup>69</sup>.

Dada a proximidade de linguagem com os tratados de vassalagem, a respeito da aliança entre YHWH e Seu Povo estabelecida no Sinai, Gibley e Grelot afirmam:

Não é, evidentemente, um pacto entre iguais, mas análoga aos tratados de vassalagem, pois, YHWH, com soberana liberdade outorga sua aliança a Israel e dita suas condições. Contudo, a comparação não deve ser levada longe demais, pois a aliança sinaítica, pelo fato de envolver Deus, é de uma ordem especial: revela desde logo um aspecto essencial do plano de salvação.<sup>70</sup>

Paul, reconhecendo que há um debate sobre a exata tradução do termo hebraico בְּרִית, acredita que se pode caracterizar uma aliança (בְּרִית) como “um acordo oficial para selar uma relação entre certas partes.” Contrariamente à opinião de Kutsch, acima apresentada, e reforçando opiniões como a de Stevenazzi e Thompson, afirma que pelo fato de Deus nunca voltar as costas a Israel, “podemos

<sup>67</sup> THOMPSON, J., *O Comentário do livro de Jeremias*, p.72-73.

<sup>68</sup> THOMPSON, J., *O Comentário do livro de Jeremias*, p.76-77.

<sup>69</sup> THOMPSON, J., *O Comentário do livro de Jeremias*, p.77.

<sup>70</sup> GIBLEY, J.; GRELOT, P., *Aliança*, p.27.

ver aqui que ‘aliança’ não é somente uma obrigação, mas a confirmação graciosa de uma relação existente”<sup>71</sup>.

Paul também afirma que a pregação de Jeremias é firmemente enraizada na teologia da aliança do Sinai e do Deuteronômio<sup>72</sup>. De fato, a temática central da aliança, presentes na terminologia e na semântica do texto de Jr 31,31-34 remetem, de imediato e diretamente, às tradições da aliança no Sinai, presentes, sobretudo, nos livros que remontam às tradições mosaicas<sup>73</sup>. Destes, destaca-se o livro do Deuteronômio, que tem como interesse central a aliança de Deus com Seu Povo sobretudo neste novo tempo de bonança, a partir da entrada na Terra Prometida<sup>74</sup>.

A temática da aliança também remete, ainda que indiretamente, aos primórdios da aliança de Deus com os homens, à aliança com Noé (Gn 9,13.16), e aos primórdios da aliança de Deus com Seu Povo, à aliança com a Abraão (Gn 17,11).

O termo que se traduz por “aliança” (διαθήκη na LXX e ברית no TM) já é conhecido no Antigo Testamento desde o livro do Gênesis, na aliança que Deus fez inicialmente com Noé e, a partir dele com os homens, colocando como sinal o arco nas nuvens (Gn 6,18; 9,9-17) e, posteriormente, da aliança que Deus fez com Abraão e sua descendência, deixando como sinal a circuncisão na carne humana (Gn 15,18; 17,2-21).

Mas é a partir do êxodo, da caminhada no deserto, que o termo “aliança” alcançará seu máximo sentido na referência à aliança de YHWH com o Seu Povo, firmada por intermédio de Moisés (Ex 19,1-8). Neste estágio a aliança é feita não com um homem temente a Deus e sua descendência, mas com o Povo, já existente enquanto tal. Moisés é apenas o intermediador da aliança. Para que este Povo se torne o Povo de YHWH, deve viver em conformidade com a Sua Lei e a esta o Povo prometeu obediência (Ex 19,5-8). O sinal desta aliança ficou estabelecido nas duas tábuas de pedra nas quais foram escritas a Lei do Senhor a Seu Povo (Ex 31,18). Se é possível observar uma evolução na aliança firmada com Noé, com Abraão, com

<sup>71</sup> PAUL, M.-J., *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, p.127-129.

<sup>72</sup> PAUL, M.-J., *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, p.128.

<sup>73</sup> Ex 6,7; Lv 26,45; Dt 4,23.31; 5,2; 7,2; 10,8; 29,24.

<sup>74</sup> Dt 7,6; 14,2; 26,17-19; 27,9; 28,9; 29,13.

sua descendência, e com o Povo de Israel, pode-se esperar que a nova aliança seja, por sua vez, uma evolução em relação a estas anteriores.

#### d) Nova (καινή / הַשְׁדָּחָה )

Outro elemento textual neste v.31 remete ao futuro ainda não experimentado: o adjetivo *nova* (καινή na LXX e הַשְׁדָּחָה no TM). A aliança anunciada para dias que virão é totalmente *nova*, não comparável a qualquer outra anterior. Não será uma repetição da já conhecida e trará uma novidade que não se entende por passageira, mas por definitiva, como ao longo do texto se perceberá. Mackay chama a atenção para o fato de o adjetivo *nova* já ter aparecido em versículos imediatamente anteriores a esta perícope associado ao verbo *criar*, o que já deixa entrever que o adjetivo está sugerindo a criação de algo essencialmente novo<sup>75</sup>.

Segundo Westermann, “o termo (שְׁדָּחָה) ocorre com extraordinária raridade”, há um “marcante uso limitado” dele no Antigo Testamento, bem como um número muito pequeno de derivados da mesma raiz, principalmente se comparado a outras línguas<sup>76</sup>. O autor acredita que isto seja devido ao fato de que os israelitas antigos percebiam tanta relação entre as ocorrências que não consideravam algo “novo” como os modernos o fazem. Conclui que “a experiência do novo é limitada para o Israelita” e “apenas raramente fala sobre o *novo*”<sup>77</sup>.

Westermann verifica que שְׁדָּחָה aparece nos textos proféticos somente durante o exílio ou próximo a ele<sup>78</sup>, o que Holladay também observa e relaciona à “severa crise vivida com a queda de Jerusalém e chegada do exílio”<sup>79</sup>. Para Westermann, “o fato é significativo por si mesmo: somente no período exílico – e em nenhum outro período da história inteira de Israel! – se discutiu uma inovação na história do relacionamento de Deus com Israel”<sup>80</sup>. O autor identifica três contextos nos quais

<sup>75</sup> “O conceito de novidade pode ser interpretado de duas maneiras: ou que é novo em folha (Ex 1,8; Dt 32,17; 1Sm 6,7) ou que é novo no sentido de renovado (Lm 3,22-23). A ideia de novo em folha é favorecida aqui pelo uso anterior de “nova” no versículo 22, acompanhado pelo verbo “criar”, que normalmente implica trazer à existência o que não existia anteriormente” (MACKAY, J., Jeremias, v.2, p.247).

<sup>76</sup> WESTERMANN, C., שְׁדָּחָה, p.394-395.

<sup>77</sup> WESTERMANN, C., שְׁדָּחָה, p.395.

<sup>78</sup> WESTERMANN, C., שְׁדָּחָה, p.395.

<sup>79</sup> HOLLADAY, W., Jeremiah 2, p.197.

<sup>80</sup> WESTERMANN, C., שְׁדָּחָה, p.395.

poderiam ser agrupados os textos proféticos deste tempo que mencionam algo novo: 1) O que compara o antigo e o novo<sup>81</sup>; 2) O que trata da nova aliança e novo coração<sup>82</sup>; 3) O que fala do novo céu e da nova terra<sup>83</sup>. A partir disso, o “novo” se torna um tema de reflexão teológica<sup>84</sup>.

O autor afirma, ainda, que, para se compreender melhor o uso do termo nos oráculos proféticos, é preciso levar em consideração os discursos de juízo e condenação que anunciam esta inovação como o futuro. O ato salvador de Deus após a dura realidade do exílio é considerado uma real inovação<sup>85</sup>.

Em conclusão, alguém pode identificar um uso preciso da palavra “novo” no Antigo Testamento que, na concentração das passagens proféticas, aponta para um momento da história e para um ato particular de Deus na história de Israel: a inovação proclamada após o colapso político de Israel/Judá, o fim da monarquia e a destruição do Templo em Jerusalém.<sup>86</sup>

Καινός é utilizado pela LXX em geral para traduzir שְׁדֵּיָהּ e, diferentemente de νέος, que significa “o que não estava lá antes” ou “o que acabou de aparecer”, καινός significa “o que é novo e distinto” em relação a outras coisas<sup>87</sup>. Segundo Behm, νέος significa “novo no tempo ou na origem, isto é, jovem, com uma sugestão de imaturidade” e em certa contraposição ao antigo, já καινός significa “o que é novo em natureza, diferente do usual, melhor que o antigo, superior em valor”<sup>88</sup>. Sobre seu sentido teológico, Behm afirma que καινός – termo regularmente usado na LXX como tradução de שְׁדֵּיָהּ – “é o resumo do que é trazido de totalmente diferente e milagroso no tempo da salvação”, como bem se observa no livro do Apocalipse<sup>89</sup>.

### e) Nova Aliança (διαθήκη καινή / בְּרִית הַשְּׁדֵּיָהּ)

Esta é a única vez, em toda o Antigo Testamento, que o adjetivo *novo*, *nova* (καινός, καινή / שְׁדֵּיָהּ, הַשְּׁדֵּיָהּ) aparece qualificando o substantivo *aliança* (διαθήκη / בְּרִית)<sup>90</sup>.

<sup>81</sup> Is 42,9f; 43,19; 48,6.

<sup>82</sup> Jr 31,22.31; Ez 11,19; 18,31; 36,26.

<sup>83</sup> Is 62,2; 65,17; 66,22.

<sup>84</sup> WESTERMANN, C., שְׁדֵּיָהּ, p.395.

<sup>85</sup> WESTERMANN, C., שְׁדֵּיָהּ, p.395-396.

<sup>86</sup> WESTERMANN, C., שְׁדֵּיָהּ, p.397.

<sup>87</sup> BEHM, J., καινός, p.447.

<sup>88</sup> BEHM, J., καινός, p.447.

<sup>89</sup> BEHM, J., καινός, p.449.

<sup>90</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.551; MACKAY, J., Jeremias, v.2, p.246-247; COUTURIER, G., Jeremias, p.588.

Os profetas velaram sobre a aliança de YHWH com Seu Povo e acompanharam o drama da infidelidade de Israel que ocasionou a ruptura da aliança. No dizer de Gibley e GreLOT: “Em consequência da infidelidade de Israel, o pacto antigo está rompido qual um casamento que se desfaz por causa dos adultérios da esposa”<sup>91</sup>.

Stevenazzi, citando von Rad, vai ainda mais longe:

A aliança antiga, segundo a concebe Jeremias, constituía a Israel no Povo de Deus e, portanto, a ruptura desta aliança sacode os fundamentos mesmos de sua existência como tal Povo. Foram cortados os vínculos entre o Senhor e os seus. Como afirma von Rad, “o pacto antigo está rompido, e Israel está aos olhos de Jeremias sem nenhum pacto ou aliança”. Por esta ruptura de aliança, da qual é o único responsável, Israel corre o risco de perder sua própria identidade, posto que o ato em que se baseava sua existência se tornou inválido.<sup>92</sup>

O momento histórico crítico e dramático que Israel atravessa no período do exílio, ou seja, diante da violenta dominação estrangeira, morte de seus cidadãos, devastação de suas cidades, destruição do templo, perda do território e exílio e dispersão do Povo, justifica ainda mais o olhar profético para o futuro e insistência no “novo” que viria. A dureza daquele momento vivido não lhes deixa esperança alguma no presente. A aliança está rompida pela infidelidade de Israel. Como a aliança de YHWH com o Seu Povo, desde os patriarcas, é ato fundante de Israel, desfeita a aliança não resta nada que os constitua como Povo. E, como visto em von Rad, para Jeremias Israel está sem nenhum pacto ou aliança de YHWH em seu favor. Por esta razão se espera algo novo, uma aliança nova proposta da parte de YHWH a ser novamente firmada com Israel.

É neste vazio que ressoa repentinamente a palavra libertadora do v.31(e dos versículos 32-34). Vazio que permite medir seu alcance verdadeiramente revolucionário. (...) A palavra da “Nova Aliança” ressoa como uma nova criação de Israel. De forma taxativa o afirma Bernard Renaud: “Jamais profeta algum – nem mesmo o Deutero-Isaías – ousou, antes ou depois de Jeremias, marcar a ruptura entre os tempos e a história de uma maneira tão brutal”. O mesmo autor sugere que por este motivo não haverá mais ninguém que utilize a expressão *berít hadashah*, “Nova Aliança” (...).<sup>93</sup>

A questão que se levantou com o exílio é se haveria um “depois”, se haveria perdão para a desobediência do Povo e a possibilidade de ser ter novamente uma aliança com YHWH que o constituísse outra vez enquanto Seu Povo<sup>94</sup>. A “Nova Aliança” profetizada por Jeremias responde a estes questionamentos.

<sup>91</sup> GIBLEY, J.; GRELOT, P., Aliança, p.30

<sup>92</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.57.

<sup>93</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.57-58.

<sup>94</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.263.

Stevenazzi acredita que, pela contraposição que o versículo seguinte (Jr 31,32) faz com a “antiga” aliança, que é a aliança que eles “não perseveraram” ou “quebraram”, a novidade radical apontada pelo termo “nova” está justamente na inviolabilidade da aliança, está em ser uma aliança que não será mais rompida. Assim, o termo “nova” estaria, ainda, marcando a duração desta aliança como definitiva, já que outras alianças não seriam necessárias depois da realização desta. Assim, a existência de Israel enquanto Povo já não dependeria de um ato passado que fora rompido (no caso a antiga aliança) mas de uma ação futura de YHWH<sup>95</sup>.

### 3.3.2.

#### Comparação com a antiga aliança (v.32)

LXX		
v.32a	οὐ κατὰ τὴν διαθήκην	<i>Não como (foi) a aliança</i>
v. 32b	ἦν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν	<i>Que firmei com os seus pais</i>
v.32c	ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν	<i>no dia em que os tomei pela mão</i>
v.32d	ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου	<i>e os fiz sair da terra do Egito,</i>
v.32e	ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου	<i>porque eles não perseveraram na minha aliança</i>
v.32f	καὶ ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν	<i>e eu os deixei,</i>
v.32g	φησὶν κύριος	<i>fala o Senhor.</i>

TM (BHS)		
v.32a	לֹא כַבְרִית	<i>Não como (foi) a aliança</i>
v.32b	אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם	<i>que firmei com os seus pais</i>
v.32c	בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם	<i>no dia em que os tomei pela mão</i>
v.32d	לְהוֹצִיאֵם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם	<i>para fazê-los sair da terra do Egito,</i>
v.32e	אֲשֶׁר־הִקְמָה הַפְּרוֹ אֶת־כְּבָרִיתִי	<i>minha aliança que eles quebraram,</i>
v.32f	וְאַנְכִּי בְעֵלְתִּי בָם	<i>embora eu os tivesse desposado,</i>
v.32g	נְאֻם־יְהוָה	<i>oráculo de YHWH.</i>

<sup>95</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.64-65.

O adjetivo “nova” do v.31 já evidenciava o que agora se reforçará: a aliança a ser feita em dias futuros *não será* como a anterior, feita com *os pais*. A “nova aliança” não será um retorno à antiga ou a restauração da antiga. A negativa se torna enfática do que já havia sido dito de forma positiva. Conforme, Stevenazzi, “o adjetivo ‘nova’ aplicado à Aliança anunciada no versículo 31 estabelece em certa maneira um contraste com toda a Aliança anterior<sup>96</sup>”. Porém, o texto prossegue sendo mais específico na menção à aliança antiga: refere-se à aliança feita quando YHWH *os tomou pela mão para fazê-los sair da terra do Egito*, isto é, a aliança de YHWH feita com o Povo de Israel logo ao sair do Egito, o que leva à identificação da aliança sinaítica que teve Moisés por intermediador, aliança central e fundamental para Israel (Ex 19,1–24,18). Thompson e Couturier afirmam que não há dúvida de que a nova aliança esteja aqui sendo comparada à aliança sinaítica de Ex 19,1 – 24,18<sup>97</sup>.

Dada a dificuldade de que Faraó aceitasse a saída dos hebreus de seu território, os muitos sinais e prodígios realizados por YHWH, por intermédio de Moisés, para que a saída do Egito acontecesse, passaram a ser contados como ação da “mão forte do Senhor”<sup>98</sup>. Isto dá sentido à menção no v.32c-d do “tomar pela mão” para conduzir para fora do Egito, ou seja, libertar daquela opressão por Sua ação divina e Seus favores a Israel.

Temáticas como a “*aliança firmada com os pais*” e desfeita por Israel (“*quebraram*”, segundo o TM ou “*não perseveraram*”, segundo a LXX), a “*tomada pela mão*” para a “*saída do Egito*”, e outras menções nos versículos seguinte de Jr 31,31-34, como a menção à *Torá*, à *escrita divina*, e *ao ensino da Lei*, se ligam diretamente à aliança sinaítica, às tradições do êxodo, encontradas no Pentateuco<sup>99</sup>.

Até o v.32d correspondem perfeitamente, na perícopes de estudo, o texto grego da LXX e o hebraico Massorético do Códice Leningradense. A partir deste versículo

<sup>96</sup> STEVENAZZI, A., La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34), p.54.

<sup>97</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.552; COUTURIER, G. Jeremias, p.588.

<sup>98</sup> Ex 3,19-20; 13,3.9.14.16; 32,11.

<sup>99</sup> Ex 3,19-20; 6,1; 7,4-5; 24,12; 31,18; 34,1,4; Lv 10,11; Dt 4,1.5.10-14.31; 5,1.3.22.29-31; 6,1.12.21; 7,12; 8,18; 9,9-11; 10,1-3; 11,19; 17,19; 20,18; 26,8; 29,25; 31,12-13.16.19-20.

são observadas algumas diferenças entre os textos de uma e outra, e a diferença mais significativa e relevante se encontra no segmento do v.32e-f.

No v.32e falta equivalência terminológica, mas ainda há certa correspondência temática. Na LXX se diz que “eles”, “os pais”, ou seja, os antecessores do Povo de YHWH, *não perseveraram* na aliança sinaítica enquanto no TM se diz que *quebraram* a aliança. Há diferença entre uma e outra afirmação, *não perseverar* (indicativo aoristo de ἐμμένω) e *quebrar* (Hifil qatal de פָּרַר). Não-perseverar na aliança remete a fraqueza ou até desistência, enquanto quebra da aliança remete a intencionalidade, a maldade de um ato, sendo um termo mais dramático e doloroso, sobretudo quando contraposto à imagem de YHWH como esposo. Ambos os verbos trazem, de uma forma ou de outra, a frustração da aliança com o Senhor, seja por fraqueza ou por malícia, o Povo não a manteve.

A quebra ou rompimento da aliança por parte de Israel, que se observa no Texto Massorético, supõe a transgressão e introduz neste texto de Jr 31,31-34 o tema da infidelidade já desde o início do livro de Jeremias mencionado sob a metáfora da traição sponsal, adultério ou prostituição (Jr 3,1-11).

No segmento seguinte v.32f, além de não haver equivalência de vocabulário, a correspondência de temática, ainda que possível, não é evidente. Cada uma das duas atitudes de Israel apresentadas no v.32e, na LXX e no TM acima, gerou uma ação diferente por parte de YHWH. A *não-perseverança* do Povo relatada na LXX, isto é, o deixar a aliança de sua parte, teve como consequência o abandono por parte de YHWH. O Povo deixou a aliança, YHWH o *deixou*. Já a *quebra* de aliança referida no TM, que traz consigo uma carga dramática de maldade e, dentro da perspectiva matrimonial, também de infidelidade, gerou uma fala de indignação de YHWH pelo seu papel de *esposo* deste Povo.

O verbo ἀμελέω aparece apenas outras 3 vezes além desta na LXX, a saber: em Jr 4,17; Sb 3,10; 2Mc 4,14. Em nenhuma outra ocorrência traduzindo para o grego o verbo לַעֲזֹב que não seja Jr 38(31),32, pelo que se acredita que os originais hebraicos utilizados pela LXX e pelo TM, discordem neste ponto.

Em seu sentido original, ἀμελέω, utilizado no v.32f na LXX, significa negar o cuidado, a atenção, negligenciar, desinteressar-se, ignorar, o que foi traduzido

aqui pelo verbo “deixar”<sup>100</sup>. Dentro de um contexto de aliança matrimonial, mais perceptível no TM que no texto da LXX, o verbo ἀμελέω também poderia estar evocando o abandono, a despedida da mulher adúltera utilizada metaforicamente para o Povo em outras circunstâncias ao longo do livro de Jeremias (Jr 3,6-10). O povo *não perseverou na aliança e YHWH os deixou*.

Já o verbo לַעֲזָב permite duas traduções principais: desposar / ser esposo ou dominar / ser Senhor e não há um consenso nos exegetas quanto à melhor tradução<sup>101</sup>. Das 84 vezes que o substantivo de mesma raiz aparece no Antigo Testamento, 15 são no sentido de “marido”, enquanto “dono” da mulher <sup>102</sup>.

Kühlewein acredita que o sentido do verbo hebraico em Jr 31,32 seja “governar” argumentando que “em Jr 31,32 YHWH prova ser ele mesmo o Senhor que pune aqueles que quebraram sua aliança”<sup>103</sup>. No entanto, o sentido de juízo não se observa em Jr 31,31-34. Também Hugenbergger acredita que o verbo deva ser traduzido por “dominar, governar” a partir de outro argumento: a não personificação feminina do Povo na frase, mas sua apresentação plural<sup>104</sup>.

Contudo, ainda que seja um questionamento considerável, a linguagem matrimonial muito presente no livro de Jeremias (Jr 2,1-3) fala em favor da tradução pelo sentido esponsal, ainda mais quando se evoca o contexto de saída do Egito e de aliança no deserto, assim como se vê em Os 2,16-25, profeta do qual Jeremias mantém linguagem muito próxima. No próprio texto de Kühlewein se encontra a informação de que “Das 20 ocorrências de לַעֲזָב como designação divina no corpus profético, 13 estão em Jeremias e 6 em Oséias”<sup>105</sup>.

A *quebra* de aliança pelo Povo-esposa seguida da indignação de YHWH-esposo no TM está em perfeita correspondência com o restante do livro de Jeremias. Ao longo de todo o livro de Jeremias se observa a comparação da infidelidade do Povo a YHWH como “adultério” ou “prostituição” (Jr 2,20; 3,1-25; 5,7-11; 7,9-14; 13,27). E desde o início do livro, desde Jr 2,2, está presente a ideia da aliança de

<sup>100</sup> LIDDELL, H.; SCOTT, R., ἀμελέω, p.39.

<sup>101</sup> HUGENBERGER, G., Marriage as a Covenant, p.309-310

<sup>102</sup> KÜHLEWEIN, J., לַעֲזָב, p.248

<sup>103</sup> KÜHLEWEIN, J., לַעֲזָב, p.248

<sup>104</sup> HUGENBERGER, G., Marriage as a Covenant, pp.309-310.

<sup>105</sup> KÜHLEWEIN, J., לַעֲזָב, p. 250.

YHWH com Seu Povo nos moldes de uma aliança matrimonial e de YHWH como esposo do Povo, o que também se verifica mais amplamente neste capítulo de Jr 31 (vv.3-4.21-22).

Assim, o texto hebraico evidencia ainda uma nuance, oculta no texto da LXX, de aliança matrimonial entre YHWH e Israel (Jr 31,32 no TM), bem presente no livro de Jeremias e que remonta às tradições da metáfora matrimonial para a aliança de YHWH com Seu Povo, iniciadas pelo profeta Oséias (Os 2,1-4.14-23)<sup>106</sup>.

O uso da metáfora matrimonial para a relação de aliança de YHWH com Seu Povo em Jeremias, como em Isaías e Ezequiel, para muitos críticos, está em dependência de Oséias, primeiro entre os profetas que a apresenta, embora Hugenberger admita que não se possa generalizar esta dependência e haja a possibilidade de desenvolvimentos independentes da mesma temática nestes profetas<sup>107</sup>. Aqui em Jr 31,32, de fato, a metáfora matrimonial para YHWH e Seu Povo e um contexto de saída do Egito, de êxodo, de caminhada no deserto (e subentendido o da aliança no Sinai), o jogo de palavras com o “ser marido e não Baal”, se encontra diretamente relacionado a Os 2,16-18. Pelo que a tradução de לַעֲרֹב por “desposar”, “ser esposo” se torna preferível a esta pesquisa. Não há consenso entre os exegetas a este respeito, mas, alguns fazem igualmente esta opção e, em geral, são unânimes em apontar que esta seja uma das traduções possíveis para o verbo, ainda que optem por tradução diversa<sup>108</sup>.

Por fim, o “Eu” divino, אֲנִי (TM) ou ἐγὼ (LXX), enfático no v.32f põe duas realidades em evidência: a primeira e imediata, uma indignação por parte de

<sup>106</sup> Ao mencionar a possibilidade de tradução do verbo לַעֲרֹב por “desposar”, “ser esposo”, Thompson argumenta que Jeremias estaria na sequência dos ensinamentos proféticos e analogias de Oséias, de YHWH como esposo e Israel como esposa, chegando a afirmar: “Jeremias (31,32) descreveu YHWH como um marido (ba'al) em relação a Israel e, assim, continuou a imagem da relação de marido e esposa entre YHWH e Israel” (THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.79). Contudo, em outro momento posterior do mesmo comentário, ainda reconhecendo a ligação entre Jeremias e Oséias sobre este aspecto na possível tradução de Jr 31,32, opta por “ser senhor” como tradução preferível. (THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.552, nota 57). Sobre este assunto, conferir também: BRIGHT, J., Jeremiah, p.283; STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.38; THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.95.

<sup>107</sup> HUGENBERGER, G., Marriage as a Covenant, p.295.

<sup>108</sup> DRIVER, S., The Book of The Prophet Jeremiah, p.191; LESLIE, E., Jeremiah, p.107; THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.79.552 (nota 57); BRIGHT, J., Jeremiah, p.283; BEWER, J., The Book of Jeremiah, p.25; HYATT, J., Jeremiah, p.105; STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.38; PAUL, M.-J., The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, p.127; MACKAY, J. Jeremiah, v.2, p.249.

YHWH, espanto que outras vezes foi manifestado ao longo do livro de Jeremias, sobre a infidelidade de Israel ou de Judá a YHWH (Jr 2,12-13.19-25). A segunda ficará mais clara a partir dos pronomes e conjugações verbais dos versículos seguintes: a iniciativa é divina, algo comum a ambas as alianças, à antiga e à nova, como também observa Stevenazzi:

Convém destacar a este respeito a frequência com que aparece o “eu” divino, tanto na evocação da primeira aliança (“a aliança que *(eu)* firmei...eles romperam *minha* aliança...” v.32), como no anúncio da nova (“*(eu)* firmarei”..., “*(eu)* porei”..., “*(eu)* escreverei”..., “*(eu)* serei”..., “*(eu)* perdoarei”..., “*(eu)* não lembrarei”...vv.31.33-34). Este “Eu” divino atravessa todo o oráculo. Como destaca Bozak, “ao longo de Jr 31,31-34 o foco está na atuação de YHWH...”.<sup>109</sup>

Por sua vez, a constante associação “Eu” – “eles”, mencionada no item 3.2.3 desta pesquisa, indica igualmente uma contraposição entre YHWH e os israelitas (ora mencionados como “Casa de Israel e de Judá”, ora como “seus pais”, ou seja, os antecessores deste Povo, ora como “Casa de Israel”). A contraposição “Eu” (de YHWH) e “eles” (dos israelitas) distingue significativamente entre um e outro ser e proceder: YHWH propôs a aliança e os favoreceu. Eles romperam a aliança de YHWH e vivem, segundo o texto da LXX, o tempo no qual experimentam as consequências do abandono de YHWH. O que Stevenazzi igualmente observa ao afirmar que “o ‘eu’ de Deus do v.32a (*os tomei*) se opõe ao ‘eles’ (*Israel*) do v.32b (*romperam*). A iniciativa da conclusão (da aliança) recai em Deus e é destacada pela repetição ‘minha aliança’ no v.32b, mas a responsabilidade da ruptura cabe somente a Israel<sup>110</sup>”.

Conforme o item 3.2.3 desta pesquisa, são identificáveis duas seções da sequência “Eu – eles” (implícitos ou explícitos), uma delas correspondendo à sequência de verbos em aspecto passado (v.32) e outra delas correspondendo à sequência de verbos em aspecto futuro (vv.33-34).

No passado, Deus os tomou, os desposou, eles quebraram ou não-perseveraram na aliança e Ele os deixou. No futuro, como se verá nos versículos a seguir, Deus irá livremente realizar uma nova aliança e irá conceder a eles as condições para que a mantenham. E esta é a razão pela qual a nova aliança

<sup>109</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.63.

<sup>110</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.44.

prometida não será como a antiga, o que a conjunção ὅτι na LXX e אשר no TM, explica.

### 3.3.3.

#### A descrição da nova aliança (vv.33-34)

##### a) A aliança de depois daqueles dias

LXX		
v.33a	ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη	<i>Porque esta (é) a aliança</i>
v.33b	ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας	<i>que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,</i>
v.33c	φησὶν κύριος	<i>fala o Senhor:</i>

  

TM (BHS)		
v.33a	כִּי זֹאת הַבְּרִית	<i>Porque esta (é) a aliança</i>
v.33b	אֲשֶׁר אֶכְרֵת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶחְרֵי הַיָּמִים הָהֵם	<i>que firmarei com a casa de Israel depois daqueles dias,</i>
v.33c	נְאֻם־יְהוָה	<i>oráculo de YHWH:</i>

No versículo imediatamente anterior (v.32) a este, tendo se esclarecido que não será como a antiga aliança sinaítica, a partir deste v.33 se procede à descrição da “nova aliança”, anunciada no v.31. O adjetivo “nova” não mais aparece aqui. Em lugar disto, outro indicativo temporal-escatológico aparece em lugar. “*Esta é a aliança que firmarei depois daqueles dias...*”. Os textos grego da LXX e hebraico-massorético correspondem perfeitamente. O período da história de Israel no qual se dará ao estabelecimento da nova aliança se diz ser “*depois daqueles dias*”. Um período de salvação prometido em tempo futuro, posterior a dias específicos, outra vez, leva a entender que os dias presentes, anteriores ao futuro prometido, não são dias nos quais se experimenta a salvação. Dado o contexto do livro de Jeremias, tudo leva a compreender que são dias nos quais se experimenta o juízo ou os efeitos da aliança de YHWH desfeita. A promessa divina fala de um tempo posterior de bonança, um tempo que, para ser crido, necessitou ser anunciado através de um oráculo de YHWH, um tempo no qual Israel deve lançar as suas esperanças, para além de todas as dificuldades presentes.

Conforme Couturier, “*depois daqueles dias*” é “expressão frequentemente usada por Jeremias (Jr 7,32; 9,24; 16,14) com um tom escatológico, já que ela indica um tipo de ruptura no curso da história de Israel através de uma intervenção maravilhosa de YHWH.<sup>111</sup>”. Para Leslie, igualmente, a “nova aliança” se encontra, por esta indicação da expressão “*depois daqueles dias*” em um estágio posterior de desenvolvimento, o qual corresponde à esfera da escatologia<sup>112</sup>.

A ocorrência singular de “Casa de Israel” neste versículo foi desenvolvida no item 3.3.1, letra b, desta pesquisa.

### b) A Torá escrita no coração

LXX		
v.33d	διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν	<i>Certamente darei (porei) minhas leis na mente deles</i>
v.33e	καὶ ἐπὶ καρδίᾳ αὐτῶν γράψω αὐτούς	<i>e sobre os seus corações a escreverei.</i>
TM (BHS)		
v.33d	נְתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם	<i>Darei (Porei) a minha Lei (Torá) no interior deles</i>
v.33e	וְעַל־לִבָּם אֶכְתְּבֶנָּה	<i>e sobre o coração deles a escreverei.</i>

Aqui começa a se detalhar como será a aliança futura e em que se difere da anterior.

A Lei novamente será *dada* por YHWH, como o fora também na aliança anterior (תּוֹרָה e נְתַתִּי no TM, δίδωμι e νόμος na LXX em Ex 24,12) e não se diz que será uma Lei diferente, portanto pode-se supor que seja a mesma em conteúdo. No entanto, tanto quanto a Lei outrora fora dada de forma externa, por meio de um mediador, Moisés, e escrita em tábuas de pedra, agora será dada pessoal e interiormente (o que se observa pelo uso dos substantivos διάνοια na LXX ou קִרְבָּ no TM), individualmente (o que se verifica pelo uso da terceira pessoa plural) e escrita sobre o coração (no que o texto da LXX e o TM coincidem perfeitamente).

<sup>111</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p.588.

<sup>112</sup> LESLIE, E., Jeremiah, p.107.

Já de início se observa que não há aqui intermediador humano ou mediação externa, o que é uma diferença radical em relação à aliança sinaítica, dada através de Moisés e escrita em tábuas de pedra. É o próprio Deus que dará pessoalmente a Sua Lei, infundindo-a no interior de cada um.

Há uma certa diferença entre o texto da LXX e o TM neste versículo. Na LXX se diz que as leis de YHWH serão dadas na mente, no intelecto. No TM se diz que a Lei (a Torá) será dada no קִרְבּ, ou seja, no *interior*. Segundo Brown e outros, קִרְבּ bem se entende em Jr 31,33 como a sede do pensamento e da emoção<sup>113</sup>.

Segundo Stevenazzi, a Torá, sendo a mesma, é um elemento de continuidade com a aliança anterior, mas o realmente novo é que será posta no interior<sup>114</sup> e escrita no coração, o que indica que, juntamente com a promessa da “nova aliança”, se faz a de uma “renovação antropológica radical”<sup>115</sup>.

Prosseguindo, o autor argumenta que, ao longo do livro do profeta Jeremias, há uma expressão frequente a caracterizar a antiga aliança: “*a Lei que pus diante deles*” ou “*perante suas faces*”. A Lei era, portanto, algo extrínseco, exterior ao homem e imposta. Ao passo que, na nova aliança, a Lei, sendo posta no interior e escrita no coração, “*fará brotar um impulso espontâneo para a sua realização*”<sup>116</sup>.

A quebra da aliança pelo pecado do Povo e o dar uma nova aliança recorda o momento em que Moisés, tendo descido do monte com as tábuas da Lei, recém-recebidas de YHWH, se depara com o pecado do Povo e as quebra (Ex 31,18; 32,15-16.19). Em seguida, após a intercessão de Moisés, YHWH concede novamente a Lei em outras duas novas tábuas de pedra (Ex 34,1-9). Desde o primeiro momento em que a Lei fora dada, desde o primeiro contato do Povo de Israel com a Lei de YHWH, Israel já se mostrou incapaz de guardá-la.

Stevenazzi e Paul recordam que, de acordo com o livro de Jeremias, o coração era onde o pecado de Israel/Judá “estava gravado” (Jr 17,1) e, sendo “perverso e obstinado” (Jr 18,12), “enganador sobre todas as coisas” (Jr 17,9), se tornava para

<sup>113</sup> BROWN, F. et al., קִרְבּ, p.899.

<sup>114</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.66.

<sup>115</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.69.

<sup>116</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.67.

Israel motivo de queda e de infidelidade a YHWH<sup>117</sup>. Stevenazzi fala de uma perversão radical do homem constatada por Jeremias e a incapacidade que Israel demonstrava em mudar de rumo<sup>118</sup>. Thompson supõe que possa ter sido este o problema observado por Jeremias na reforma empreendida por Josias: nenhuma medida externa adotada politicamente era capaz de mudar “o interior dos indivíduos”<sup>119</sup>.

Neste breve texto, Jeremias toca em temas centrais ao mundo judaico: a aliança e a Torá. E, de alguma forma, evidencia a falência das antigas instituições em manter uma aliança estável entre YHWH e Seu Povo.

Conforme Stolz, era tão clara ao profeta Jeremias a dificuldade de Israel obedecer e ser fiel a YHWH, que não esperava mais no presente a renovação da relação entre Deus e o Seu Povo, mas se tornou “objeto de esperanças futuras” quando se anuncia que “a aliança e a lei serão incorporadas inteiramente dentro do coração”<sup>120</sup>.

#### Segundo De Fraine e Vanhoye:

O hebreu concebe o coração como o “interior” do homem num sentido muito mais amplo. Além dos sentimentos, o coração contém também as recordações e as ideias, os projetos e as decisões. (...) Na antropologia concreta e global da Bíblia, o coração do homem é a própria fonte de sua personalidade consciente, inteligente e livre, o lugar onde faz suas opções decisivas...<sup>121</sup>

Por diversos momentos ao longo do livro de Jeremias se observa sua referência ao coração dos israelitas como algo a ser purificado e reconsagrado ao Senhor<sup>122</sup>. Esta temática também o aproxima do livro do Deuteronômio, no qual também se observa a metáfora da circuncisão do coração (Dt 10,16; 30,6).

#### No estudo do substantivo hebraico **לב**, Stolz afirma:

Figurativamente, *leb* significa não somente coração mas, também, “o centro”. (...) Funções físicas, psicológicas e intelectuais são atribuídas ao humano *leb*. (...) Capacidades estritamente intelectuais também são uma questão do *leb*. (...) Finalmente, o *leb* é também a sede da vontade e das deliberações. O *leb*, então, abrange todas as dimensões da existência humana. (...) Naturalmente, um termo antropológico tão importante serve para descrever a relação entre Deus e a pessoa. (...).<sup>123</sup>

<sup>117</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.67; PAUL, M.-J. The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah, p.131.

<sup>118</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.68.

<sup>119</sup> THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.75.

<sup>120</sup> STOLZ, F., **לב**, p.641.

<sup>121</sup> DE FRAINE, J.; VANHOYE, A., Coração, p.179-180.

<sup>122</sup> Jr 4,4; 7,24; 13,10; 17,9; 23,17.

<sup>123</sup> STOLZ, F., **לב**, p.638-640.

O envolvimento de todo o “coração” como algo essencial para a vivência da Lei é algo conhecido do livro do Deuteronômio como se observa largamente em “Amarás o Senhor, teu Deus, *de todo o teu coração*” (Dt 6,5-6).

Na nova aliança, o coração também tem um papel fundamental, como afirma Rendtorff:

O coração desempenha um papel decisivo na palavra da “nova aliança” de Jr 31,31-34. (...) O elemento especial nos textos do livro de Jeremias é que a mudança anunciada para a renovação da relação entre Deus e Israel não estará no lado de Deus, mas no de Israel. Sem dúvida, o pressuposto aqui, como em todos os textos semelhantes, é que Deus persevere inquebrantavelmente em sua aliança. Mas aqui se acrescenta que Deus vai modificar, no lado de Israel, as condições para a manutenção da aliança.<sup>124</sup>

“Ao escrever, Ele mesmo, Sua Lei no coração do homem, Deus opera uma reorientação fundamental no espírito e na vontade humana”<sup>125</sup>, para que não deixem ou não quebrem a aliança como outrora, mas a mantenham fielmente.

Para Couturier, a promessa da nova aliança, envolve algo novo a ser criado por YHWH. “A própria natureza da humanidade é criada novamente”, pois, se “o pecado foi a segunda natureza do povo de Deus (Jr 13,23)”, agora se fala de um tempo no qual a Lei será dada no interior e a aliança não poderá mais ser quebrada. “Já que a conversão tinha se provado ser impossível”, “YHWH precisa criar um novo povo”<sup>126</sup>.

Couturier observa que, também, “o coração como material de escrita é uma criação de Jeremias (Jr 17,1), ainda que tenha um paralelo próximo em Deuteronômio (Dt 6,6; 11,8; 30,14)”<sup>127</sup>. A corrente deuteronomista desconhece esta metáfora<sup>128</sup>.

Conforme os estudos de Schmid, “a expressão ‘escrever no coração’ ou ‘escrever na tábua do coração’ não é realmente uma expressão no Hebraico Bíblico”<sup>129</sup> e os textos que mais se aproximam disto seriam os de Pr 3,3 e Pr 7,3, que, de qualquer modo, acredita serem mais tardios que Jeremias. Schmid chama a atenção para o fato que nestes textos de Provérbios “escrever no coração” significaria que a própria pessoa deveria aprender e guardar no coração os preceitos

<sup>124</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p.85-86.

<sup>125</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p.68.

<sup>126</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p. 588.

<sup>127</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p. 588.

<sup>128</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.50.

<sup>129</sup> SCHMID, K., Writing on the Heart (Jer 31:31-34), p.458.

de YHWH, mas este não é o caso de Jr 31,31-34 em que **o próprio YHWH escreve a Torá no coração** e não são os estudantes os destinatários de Sua ação, mas o Povo como um todo<sup>130</sup>.

Uma nova aliança na qual se propõe que a Lei será escrita não mais em tábuas de pedra, mas no coração e por YHWH, pressupõe, por sua vez, também uma novidade radical no relacionamento com YHWH.

### c) A aliança refeita (Seu Deus – Meu Povo)

LXX		
v.33f	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν	<i>E serei para eles Deus</i>
v.33g	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν	<i>E eles serão, para mim, Povo.</i>
TM (BHS)		
v.33f	וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים	<i>E serei para eles Deus</i>
v.33g	וְהָמָּה יְהִי־לִי לְעָם	<i>E eles serão, para mim, Povo.</i>

A partir do estabelecimento da nova aliança, o Senhor garante que o projeto inicial de uma aliança estável e permanente, desde a saída do Egito desejada, na qual os israelitas seriam Seu Povo e Ele, YHWH, lhes seria Deus (Ex 6,7), será finalmente cumprido. “Serei para eles Deus – Serão para mim Povo” é fórmula que coroa a instauração da nova aliança.

Segundo os estudos de Rendtorff, a chamada “fórmula da aliança” se firma pela associação mais ou menos fixa das palavras “Seu Deus – Meu Povo”, uma correlação entre YHWH e o Povo de Israel, na qual Ele, de sua parte, se compromete em ser Seu Deus enquanto Israel, obedecendo à Sua Lei, se compromete a ser Seu Povo<sup>131</sup>. A “fórmula da aliança” é bastante frequente no livro de Jeremias e, com exceção apenas de Jr 13,11, por sete vezes pode ser encontrada em sua versão bilateral (Ser Deus para Vós – Ser Povo para mim)<sup>132</sup>.

Nas duas primeiras ocorrências, a saber, em Jr 7,23 e 11,4 a fórmula aparece ligada à aliança antiga, com menção às prescrições dadas na saída do Egito e à prioridade em ouvir o Senhor. Já a partir de Jr 24,7, e em todas as quatro ocorrências

<sup>130</sup> SCHMID, K., *Writing on the Heart* (Jer 31:31-34), p.459.

<sup>131</sup> RENDTORFF, R., *A “Fórmula da Aliança”*, p.44.

<sup>132</sup> Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38.

seguintes, aparece em oráculo de salvação futura, na maioria das vezes associada a mudanças operadas por YHWH no coração dos israelitas, a fim de que O conheçam e a partir daí vivam em novo relacionamento com Ele – o que muito aproxima o texto de Dt 6,4-5 e de Dt 30,1-14.

No livro da Consolação em Jeremias (Jr 30–33) a “fórmula da aliança” é mencionada por 4 vezes e tal frequência em textos seguidos é a maior encontrada em toda a Bíblia Hebraica. Como parte do livro da Consolação, a fórmula da aliança se apresenta associada à esperança de restauração e renovação futura da relação entre YHWH e Israel<sup>133</sup>.

Stevenazzi observa que de todas as vezes que a frequente fórmula aparece no Antigo Testamento, apenas cinco delas está associada ao termo בְּרִית, dentre estas se encontra a de Jr 31,31-34. Ele atenta igualmente para o fato de que, também em outros textos, como Jr 32,36-40 e Ez 37,21-27, a fórmula é encontrada em um contexto de aliança (no caso das passagens citadas, aliança futura), pelo que acredita, como Rendtorff e diferentemente de Kutsch<sup>134</sup>, que possa legitimamente chamar-se “fórmula da aliança”<sup>135</sup>.

Contradizendo Kutsch<sup>136</sup>, Stevenazzi afirma a relação mútua que se estabelece entre YHWH e o Seu Povo verificável pela associação da בְּרִית à “fórmula da aliança”, ou “fórmula de pertencimento mútuo”, como prefere denominá-la:

Kutsch, coerente com sua tese que exclui do campo de significação da palavra (*berît*) qualquer matiz de relação mútua, não vê na fórmula de pertencimento mais que uma consequência da *berît* que a identifica como um simples compromisso. ...ele se move por um *a priori* que não leva em consideração a estrutura do oráculo. A dupla-afirmação ‘seu Deus’, ‘meu povo’ expressa perfeitamente a reciprocidade da relação entre os dois sócios, segundo um plano que engloba, ao mesmo tempo, o âmbito do ser e do fazer. É o Senhor que assume o compromisso de fazer Israel seu povo, e Israel o será realmente sob a condição de que o reconheça como seu único Deus. Dito de outra maneira, se a fórmula outorga à *berît* a consistência de um laço relacional, em sentido inverso, o termo *berît* sublinha o compromisso de Deus e do povo”.<sup>137</sup>

O texto de Jr 31,31-34 que se inicia com o anúncio de uma nova *aliança* (בְּרִית), afirma que esta nova aliança será realizada a partir da *Torá escrita no coração* e isto levará a uma relação restaurada de forma inabalável entre Deus e Seu Povo expressada através da fórmula da aliança bilateral: “*E serei para eles*

<sup>133</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p.44.

<sup>134</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.264.

<sup>135</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.61.

<sup>136</sup> KUTSCH, E., בְּרִית, p.258-264.

<sup>137</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.61.

*Deus - E eles serão, para mim, Povo*” (v.33f-g). Assim, a fórmula da aliança e בְּרִית (ou διαθήκη) aparecem em estreita relação em Jr 31,31-34<sup>138</sup>.

Para Rendtorff, a perícope de Jr 31,31-34 atinge seu “ápice com a fórmula da aliança no v.33b”, pois ali se encontra em “função central”, “como explicação do verdadeiro conteúdo da aliança”, como ponto de chegada do anúncio da nova aliança, neste “concentrado programa teológico” que é Jr 31,31-34<sup>139</sup>.

A nova aliança, tendo como objetivo estabelecer uma aliança nova, última e definitiva, que não seja mais rompida, entre YHWH e Israel, esclarece de que modo será feita (a partir da novidade radical da Lei interiorizada e escrita no coração por obra de YHWH), a fim de alcançar o objetivo inicial e último de que YHWH lhes seja Deus e eles lhe sejam por Povo.

#### d) O conhecimento do Senhor acessível a todos

LXX		
v.34a	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	<i>E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles,</i>
v.34b	λέγων	<i>dizendo:</i>
v.34c	γινῶθι τὸν κύριον	<i>Conhece o Senhor!</i>
v.34d	ὅτι πάντες εἰδήσουσιν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν	<i>Porque todos me conhecerão, do menor ao maior deles.</i>

TM (BHS)		
v.34a	וְלֹא יְלַמְדוּ עַיִשׁ אֶת־דַּרְבֵּיהוּ וְאִישׁ אֶת־אֶחָיו	<i>E não mais ensinarão ao seu amigo ou irmão</i>
v.34b	לֵאמֹר	<i>dizendo:</i>
v.34c	דַּעוּ אֶת־יְהוָה	<i>Conhecei YHWH!</i>
v.34d	כִּי־כֹלֵם יְדַעוּ אֹתִי לְמִקְטָנָם וְעַד־גְּדֹלָתָם	<i>Porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior deles,</i>
v.34e	נְאֻם־יְהוָה	<i>oráculo de YHWH.</i>

<sup>138</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p.55.

<sup>139</sup> RENDTORFF, R., A “Fórmula da Aliança”, p. 87;101-103.

O texto de Jeremias prossegue anunciando que não será mais necessário ensinar a conhecer o Senhor, ensinar sobre Ele, pois, a partir desta nova aliança, da Lei no interior, escrita no coração, *todos* O conhecerão, do menor ao maior deles.

O verbo hebraico  $\text{יָדַע}$  (*conhecer*) não se limita a um conhecimento “teórico”, intelectual, mas admite a dimensão relacional, experiencial. Assim o definem Corbon e Vanhoye:

...para um semita, conhecer (hebraico *yd'*) transcende o saber abstrato e exprime uma relação existencial. Conhecer alguma coisa é ter dela a experiência concreta. (...) Conhecer alguém quer dizer entrar em relações pessoais com ele. Já que essas relações podem assumir numerosas formas e comportar muitos graus, conhecer é suscetível de toda uma ampla gama de sentidos. A palavra serve para exprimir a solidariedade familiar (Dt 33,9) e, também, as relações conjugais (Gn 4,1; Lc 1,34); o homem conhece a Deus quando é atingido por sua ação julgadora (Ez 12,15), conhece o de modo bem diferente quando entra na sua Aliança (Jr 31,34) e é pouco a pouco introduzido na sua intimidade.<sup>140</sup>

Nas profecias de Jeremias, como nas de Oséias, a falta de conhecimento de YHWH na qual vivia Israel foi motivo de muitas censuras<sup>141</sup>. Já no início do livro de Jeremias, em Jr 4,22 se lê: “Sim, meu povo é ignorante, a mim *não me conhecem* ( $\text{יָדַע}$ ). São filhos insensatos, sem inteligência. São sábios para fazer o mal, mas fazer o bem *não sabem* ( $\text{יָדַע}$ )”.

Na compreensão veterotestamentária, “conhecer Deus significa ter com ele uma relação pessoal, religiosa e ética: buscá-lo, temê-lo, crer nele, apegar-se a Deus que liberta e salva. Não conhecer a YHWH é a negação dessa relação...é abandoná-lo, esquecendo-o, em rebeldia”<sup>142</sup>.

A partir desta compreensão de  $\text{יָדַע}$ , Marböck afirma que “o órgão central do conhecimento, atrás dos sentidos, é o coração, sensível ou obstinado; é aí que acontece a decisão, o resultado do conhecer e a intuição da verdade real”<sup>143</sup>.

Uma vez transformado o coração pela escrita da Torá sobre ele (v.33), o conhecimento de YHWH também é transformado e não mais suscetível a cair no esquecimento. O coração não mais se endureceria ou se rebelaria estando nele escrita a Lei de YHWH.

Stevenazzi, concordando com Bozak, afirma que nos sentidos possíveis do verbo  $\text{יָדַע}$ , para além do conhecimento intelectual e mais próximo ligado ao

<sup>140</sup> CORBON, J.; VANHOYE, A., *Conhecer*, p.170.

<sup>141</sup> Jr 2,8; 5,4-5; 8,7; 9,23; 22,16; Os 4,1; 6,6; 8,1-14.

<sup>142</sup> MARBÖCK, J., *Conhecer/Reconhecer*, p. 63.

<sup>143</sup> MARBÖCK, J., *Conhecer/Reconhecer*, p.62.

conhecimento experiencial, “se soma a participação na vida do outro ou um profundo interesse pelo objeto conhecido”<sup>144</sup>. Razão pela qual este verbo também pode ter conotação matrimonial e indicar um conhecimento “em termos fundamentalmente relacionais”<sup>145</sup>.

Uma vez que o verbo  $\text{יָדַע}$ , no contexto de Jr 31, 31-34, aparece imediatamente após a fórmula da aliança (v.33) e havendo outro verbo em Jr 31,31-34 que sugere a metáfora matrimonial (v.32), pode-se acreditar que esta conotação matrimonial seja também desejada no texto.

Sobre a relação do verbo  $\text{יָדַע}$  com a fórmula da aliança, afirmam Corbon e Vanhoye: “Assim assegurada, a posse recíproca ‘eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo’ será a fonte de um conhecimento direto e autêntico: Eles não mais precisarão instruir-se mutuamente...todos hão de conhecer-me...”<sup>146</sup>.

Outro ponto fundamental da nova aliança presente no v.34 diz respeito ao ensino da Lei e ao conhecimento de YHWH que se obtinha a partir disso.

A nova aliança se põe em contraste com a antiga também por esta dupla característica: o ensinamento da Lei e o conhecimento de YHWH do menor ao maior deles.

Era parte fundamental da aliança antiga a determinação de que se ensinasse e transmitisse os mandamentos e decretos de YHWH<sup>147</sup>. Porém, como afirma Jenni, as limitações da instrução humana foram logo percebidas pelos profetas<sup>148</sup>.

A primeira queixa de YHWH em Jeremias acerca do conhecimento que dele os israelitas deveriam ter, se dá em Jr 2,8. Ali, a respeito dos que no sistema religioso judaico tinham a função do ensino da Lei, se diz: “Os *sacerdotes* não perguntaram: ‘Onde está o Senhor?’ *Os guardiães da Lei não me conheceram...*”. Em outras passagens de Jeremias se observa, igualmente, que cada uma destas classes responsáveis pelo ensino falhou na sua missão de instruir o Povo na fidelidade à aliança com YHWH<sup>149</sup>.

<sup>144</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.69.

<sup>145</sup> FRETHEIM, T.,  $\text{יָדַע}$ , p.409-413.

<sup>146</sup> CORBON, J.; VANHOYE, A., Conhecer, p.171.

<sup>147</sup> Dt 4,1.5-6.9-10.14; 5,31-33; 6,1-2; 11,18-21.

<sup>148</sup> JENNI, E.,  $\text{לֵמַד}$ , p.648.

<sup>149</sup> Jr 1,18; 2,8.26; 5,13.31; 6,13; 9,13-14; 14,14-15.18; 23,11; 26,7-8.11.

Jenni interpreta que em Jr 31,31-34 “a instrução é declarada supérflua na era da salvação”<sup>150</sup>. Mas, não há unanimidade entre os exegetas quanto à interpretação da afirmação de Jr 31,34 a respeito de ensinar a conhecer o Senhor. Em geral, são duas as principais possibilidades que tem sido apresentadas:

- a) A primeira considera que, na nova aliança, nenhum tipo de ensinamento da Lei seria mais necessário e superados estariam os tempos de mediadores humanos como os doutores da Lei e escribas. Assim pensa Stevenazzi seguindo Potter, que crê que esta seja a principal novidade da nova aliança<sup>151</sup>. Assim, também, Couturier, considerando os intermediários desnecessários pois a intervenção divina será direta<sup>152</sup>.
- b) A segunda não nega um magistério religioso futuro na nova aliança mas a mudança de alguns aspectos, a saber: não todo ensinamento seria superado, mas a função de levar ou incitar a conhecer YHWH que estava dependente do ensinamento da Torá<sup>153</sup>.

A aliança sinaítica teve a intermediação de Moisés, que recebeu de Deus a Lei e o dever de ensiná-la (Ex 24,12), foi escrita em tábuas de pedra, obrigava aos pais que a transmitissem e ensinassem aos filhos, fez surgir sacerdotes, sumo-sacerdotes, profetas, anciãos, rabinos e escribas para ensiná-la ao Povo. Na aliança futura, de um modo ou de outro, não se dependerá mais destas mediações para conhecer e manter-se fiel a YHWH.

Mtshiselwa e Shmid contrapõem Jr 31,31-34 e seu anúncio de que a Torá seria internalizada, ao ensino da Torá encontrado no livro Deuteronômio<sup>154</sup>.

Schmid acredita que Jr 31,34 esteja fazendo alusão direta ao programa deuteronomista de instrução da Torá (embora enfoque principalmente nesta em ambiente doméstico) e afirma que “estas instituições (da Torá e de sua mediação

<sup>150</sup> JENNI, E., למד, p.648.

<sup>151</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.70.

<sup>152</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p.588. Conferir, também, THOMPSON, J., O Comentário de Jeremias, p.553.

<sup>153</sup> STEVENAZZI, A., La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34), p.70.

<sup>154</sup> MTSHISELWA, N., Reading Jeremiah 31:31-34 in Light of Deuteronomy 29:21 – 30:10 and of Inqolobane Yesizwe, p.411.

pela Catequese) parecem preliminares... e deverão ser superadas no futuro salvífico, onde elas não serão mais necessárias para a interação entre Deus e Seu Povo”<sup>155</sup>.

O autor, igualmente, chama a atenção para o fato de que, na nova aliança, não há mais menção alguma de um livro ou um rolo, ao passo de que a Torá aprendida e memorizada pressupõe um texto escrito ao qual se liga a prática escrital e os intermediadores de seu aprendizado. Não havendo o texto escrito o qual se deva aprender, se conclui que não haveria razão para a existência das funções religiosas com o dever de ensiná-lo<sup>156</sup>.

Pode-se de fato, observar que na nova aliança de Jr 31,31-34 não se fala de intermediadores humanos ou externos de nenhum modo. Assim, no contexto do livro de Jeremias, de seus oráculos de juízos contra aqueles que tinham a função de ensinar o conhecimento de YHWH, e no contexto da perícopa de Jr 31,31-34, tudo leva a crer que, de fato, na nova aliança, estas intermediações estarão dispensadas.

Por outro lado, uma vez que *todos* O conhecerão, *do menor ao maior* deles, pode-se verificar não apenas uma inclusão de todos no conhecimento de YHWH, mas uma igualdade no conhecimento de todos, isto é, sem diferenciação de pessoa para pessoa.

Das 9 ocorrências da frase “desde o menor ao maior” que se encontram no Antigo Testamento significando inclusão, seis estão em Jeremias<sup>157</sup>, pelo que se sabe ser tema caro ao profeta.

Em Jr 5,4-5, o profeta supõe que a iniquidade vinha apenas dos humildes, “dos menores”, por não conhecerem o Senhor, e deseja se dirigir aos “grandes” pois estes deveriam conhecer o Senhor, mas, então, constata que também os “grandes” incorreram em grandes faltas e, ambos, “pequenos” e “grandes” acumulam sobre si “numerosas transgressões e incontáveis rebeldias”. Já na passagem seguinte de Jr 6,13-15, novamente se queixa “desde o menor até o maior deles” estão cheios de pecado, “ávidos por lucro”, “praticantes da falsidade”.

Ao dizer que todos, *do maior ao menor* O conhecerão, compreende-se que seja do mesmo modo, igualmente, não havendo mais distinção, por exemplo, entre

<sup>155</sup> SCHMID, K., Writing on the Heart (Jer 31:31-34), p.460.

<sup>156</sup> SCHMID, K., Writing on the Heart (Jer 31:31-34), p.460.

<sup>157</sup> Jr 6,13; 8,10; 31,34; 42,1.8; 46,12.

rabinos e prosélitos. O conhecimento de YHWH prometido na nova aliança, não estará restrito a uma parcela do Povo, mas será extensivo a todo o Povo.

Conforme Mtshiselwa observa:

O tema de inclusão é como um contra-tema daquela exclusão que é evidente em Dt 29,21 – 30,10 bem como a dos textos deuteronomistas no livro de Jeremias como Jr 29. A expressão *(em hebraico)* “do menor deles ao maior” em Jr 31,34 sugere que o Povo estaria sendo tratado igualmente. A comunidade da nova aliança vislumbrada em Jr 31,31-34 sustenta o tema da igualdade, que refuta a noção de discriminação.<sup>158</sup>

A nova aliança profetizada por Jeremias supõe uma profunda renovação na religião de Israel. Não há mais a mediação exterior da Lei nem a dos que ensinam a Lei. Não se observa mais a Lei sendo ouvida, proclamada ou ensinada. Cada um a trará pessoalmente infusa no interior, escrita sobre o coração. Não se fala de nenhum tipo de mediação humana entre Deus e os homens. Não se fala do Templo, sacrifícios ou holocaustos. Não se fala de sacerdotes, rabinos, doutores da lei ou escribas. Não se faz mais a distinção entre este e aquele e nem se limita a alguns o conhecimento mais profundo, intelectual ou experiencial, de YHWH.

A promessa referente a dias futuros, toca profundamente toda a estrutura do sistema religioso judaico, que não é mencionado positivamente, mas contraposto – inclusive, por advérbios de negação (v.32 e v.34) – na novidade da aliança com YHWH que se estabelecerá.

Segundo a profecia da nova aliança em Jeremias, portanto, haverá um recomeço para a aliança de YHWH com o Seu Povo, um recomeço para a casa de Israel, mas não para o sistema religioso judaico. Jeremias anuncia uma nova aliança, nos moldes de um novo relacionamento com YHWH. Não menciona retorno dos holocaustos e sacrifícios, nem o reerguimento do Templo, nem das classes sacerdotal e rabínica como mediadores entre YHWH e o Povo, que eram parte da antiga aliança.

Isto, somado ao que fora anteriormente dito no item 3.3.3.2 sobre a promessa de renovação antropológica radical, ultrapassa o sentido do que se esperava concretamente com a volta do exílio, restabelecimento do povo na terra e restauração da aliança e do sistema religioso que se tinha, portanto, inserem este

---

<sup>158</sup> MTSHISELWA, N., Reading Jeremiah 31:31-34 in Light of Deuteronomy 29:21 – 30:10 and of Inqolobane Yesizwe, p.413.

texto dentro da classificação de escatologia profética <sup>159</sup> - o que já estaria suposto pela qualificação da aliança como “nova” e seu entendimento como “última”.

A expressão “não mais” (οὐκ ἔτι na LXX ou דִּיךְ אֵל no TM) remete a uma interrupção do que vinha sendo feito. Até ali se fazia deste modo, a partir dali, ou seja, a partir da nova aliança, será diferente (“não mais ensinarão”). A partícula adverbial de negação também aparece na expressão “não como” (οὐ κατὰ na LXX e כִּי אֵל no TM) no v.32 comparando à antiga a nova aliança. Keown e outros observam que a partir destas expressões adverbiais do v.32 e do v.34, se pode constatar a descontinuidade com o passado proposta pela nova aliança.”<sup>160</sup>.

### 3.3.4.

#### Condição para a nova aliança: o perdão e o esquecimento dos pecados

LXX		
v.34e	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν	<i>Porque serei misericordioso com as suas injustiças</i>
v.34f	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι	<i>E dos seus pecados não me lembrarei mais.</i>
TM (BHS)		
v.34f	כִּי אֵל לְעוֹנָה	<i>Porque perdoarei a sua iniquidade</i>
v.34g	וְלֹא אֶזְכֹּר עוֹנָתוֹ	<i>E do seu pecado não lembrarei mais.</i>

Ao longo do livro de Jeremias, Israel e Judá foram lembrados pelo Senhor de seus pecados que trariam sobre si consequências. Em Jr 14,10 se lê, na iminência do juízo divino, que “YHWH não se agrada deles, agora se lembrará de seu delito e castigará seus pecados”. Nos versículos imediatamente seguintes, é profetizado um tempo de “espada, peste, fome” sobre o povo como consequência de suas maldades (vv.11-16). O sofrimento do profeta diante do terror que se abate sobre Sião (vv.17-19) leva-o ao reconhecimento contrito dos pecados de todos e, ao

<sup>159</sup> LIMA, M., Em torno do conceito de escatologia profética, p.274.

<sup>160</sup> KEOWN, G. et al., Jeremiah 26 – 52, p.130.

mesmo tempo à súplica de que YHWH *se lembre e não anule sua aliança* (vv.20-21).

Em meio aos sofrimentos da violenta dominação estrangeira que sofria e do exílio, Israel e Judá foram exaustivamente recordados de seus pecados, razões pela qual sofriam aquela dura realidade. Isto o livro de Jeremias testemunha, como em Jr 30,14-15: “Todos os teus amantes *te esqueceram*, eles não te procuram, pois te feri com ... uma correção cruel....Por causa da *quantidade de teus delitos* e da *multidão de teus pecados* é que te tratei dessa maneira”.

Mas agora, em Jr 31,31-34, se anuncia um tempo em total distinção do anterior. Após se cumprir o tempo da correção de Israel e Judá, o Senhor promete perdoar sua iniquidade e se esquecer (não de Israel, mas) de seus delitos, anunciando que *não se lembrará mais* de seus pecados. Com isso, o Senhor anuncia uma indulgência total futura, que será o fundamento para o estabelecimento de uma nova aliança.

Não se diz aqui que houve qualquer movimento da parte de Israel e de Judá para que o perdão de seus pecados fosse dado por YHWH. Assim, se evidencia a gratuidade da livre iniciativa divina baseada em sua própria fidelidade e misericórdia. Perdoará os pecados e estabelecerá a nova aliança.

Há um quiasmo evidente no v.34, a saber:

*“Serei misericordioso/Perdoarei (a) - sua iniquidade/injustiça (b)”*

*“De seus pecados (b’) - não me lembrarei mais (a)”*,

E há ainda outro que liga o v.34 aos anteriores, como se vê abaixo:

*v.32a: Não como foi a aliança que firmei...*

*- porque eles não perseveraram/quebraram... (v.32e)*

*v.33: Porque esta é a aliança que firmarei...*

*- porque perdoarei/serei misericordioso... (v.34)*

*- e não me lembrarei mais do(s) seu(s) pecado(s) (v.34)*

“Não será como a anterior... porque eles romperam... mas esta será a nova... porque eu perdoarei”. Este quiasmo torna ainda mais claro o que já fora dito nos itens anteriores 3.2.3 e 3.3.2 sobre a insistência dos pronomes, sufixos pronominais e conjugações “Eu-eles” na perícopie e a grande diferença de um e outro ser e fazer.

O Senhor firmou a aliança no passado, Israel rompeu por seus pecados. O Senhor perdoará os pecados e estabelecerá nova aliança e novas condições (v.32) a fim de que não seja mais rompida por Israel. Da parte do Povo houve quebra da aliança e pecados. Da parte de YHWH haverá, após o momento de correção presente ao profeta Jeremias, o perdão dos pecados e uma nova aliança. A gratuita e livre iniciativa divina por este quiasmo fica mais em evidência.

Comentando sobre a opinião de Lundbom, que “considera o perdão dos pecados o elemento realmente novo na nova aliança”, Paul recorda que poucas são as vezes que YHWH ofereceu perdão ao longo do livro de Jeremias e em todas estas oferecendo condições para que isto acontecesse (Jr 5,1.7; 36,3), “mas esta oferta (do perdão de YHWH no v.34) veio do nada (sem nenhuma razão)”<sup>161</sup>.

A respeito da gratuidade da iniciativa divina, presente na aliança antiga como na nova, Stevenazzi observa que, se a primeira destacava a prioridade da intervenção divina (“minha aliança”), na nova a gratuidade divina toma a forma do perdão e da misericórdia<sup>162</sup>. Para ele, a nova aliança baseada no perdão divino se expressa de forma muito adequada com o verbo חָלַם no TM, termo próprio do perdão divino, tanto quanto o verbo אָרַב no TM se reserva ao criar divino<sup>163</sup>. Assim como Paul e Lundbom, Stevenazzi nota a gratuidade desse perdão e argumenta que, em todas as outras passagens de Jeremias que o verbo aparece, o perdão tem por condição a conversão de Israel, mas este não é o caso de Jr 31,34 em que o perdão é gratuito<sup>164</sup>. Por fim, recordando Jr 2,22 que dizia que a iniquidade do Povo estava gravada diante de YHWH, considera que “o perdão divino representa o único fundamento possível da Nova Aliança”, que “este perdão é o pressuposto necessário”, “componente essencial da novidade desta aliança”, pois “para que a lei esteja escrita no coração, o pecado deve ser desenraizado”<sup>165</sup>.

Para Dumbrell, também a novidade da Aliança de Jr 31,31-34 se encontra no perdão divino e esquecimento dos pecados do v.34, e o autor considera que aí

<sup>161</sup> PAUL, M.-J., *The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah*, p.132.

<sup>162</sup> STEVENAZZI, A., *La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34)*, p.72.

<sup>163</sup> STEVENAZZI, A., *La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34)*, p.44.

<sup>164</sup> STEVENAZZI, A., *La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34)*, p.73.

<sup>165</sup> STEVENAZZI, A., *La “Nueva Alianza” en Jeremías (Jr 31,31-34)*, p.75.

igualmente esteja outro elemento que aponta para a nuance escatológica da profecia de Jr 31,31-34:

Mas agora, na nova era o pecado será mais que perdoado, será esquecido! Esta é uma afirmação notável e seu teor completo precisa ser apreciado. Há um uso técnico do vocabulário para “lembrar” no Antigo Testamento, não simplesmente limitado ao poder da recordação psicológica. Nestas ocasiões, particularmente quando predicado de YHWH, lembrar implicava reativar uma questão(...). Na era escatológica de que fala Jeremias, o pecado não será um fator, será estranho a toda experiência humana. (...). Jr 31,34 vai além do curso da experiência humana atual para a comunhão perfeita e irrestrita da nova criação; para a harmonia...entre a criação e Deus; para o tempo em que as tensões da experiência humana na era histórica terão finalmente sido superadas. (...) Em suma, a Nova Aliança de Jeremias aponta para o dom final de Deus.<sup>166</sup>

A condição para que a nova aliança aconteça é o perdão e o esquecimento dos pecados, pois foram estes que acarretaram o rompimento da primeira aliança e os juízos divinos sobre Israel. A absolvição total da culpa do Povo por parte de YHWH prepara o caminho para que, fiel à sua aliança, YHWH a restabeleça em novidade e definitivamente em um tempo em que os pecados não mais serão lembrados.

---

<sup>166</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.94.

## 4

### Correspondências entre Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34

#### 4.1.

##### Critério de Diálogo

O livro do Apocalipse se inicia com uma visão, que tem João, de alguém, como um Filho do Homem glorioso, que se apresenta no meio de candelabros, símbolos de suas igrejas, e tem os “anjos” destas igrejas em suas mãos (Ap 1,12-16.20). Diz ser o “Primeiro e o Último” (Ap 1,17), vencedor sobre a morte (Ap 1,18), e lhe ordena escrever (Ap 1,11.19) e enviar a igrejas da Ásia menor - em simbólico número sete - mensagens (cartas) que irá lhe confiar. As mensagens versam sobre seu senhorio sobre estas igrejas, sua vinda iminente e exortam à conversão (Ap 2,4), à fidelidade e à perseverança até o fim (Ap 2,10), sob pena de sofrerem seus juízos se não o fizerem ou receberem suas recompensas se o fizerem<sup>1</sup>.

A segunda parte do livro, a partir de Ap 4,1, outras visões extraordinárias confiadas a João, trazem a revelação das realidades celestes e das “coisas que estão por vir”, isto é, os juízos divinos que se abaterão sobre a terra até o triunfo total de Deus e do Cordeiro e o estabelecimento pleno de Seu reinado sobre este mundo<sup>2</sup>.

Neste contexto, após as narrativas do cumprimento de todas as sentenças de juízo divino sobre o mundo (Ap 6–19), o texto de Ap 21,1-8 inaugura a parte final do livro do Apocalipse dedicada à salvação escatológica, apresentada figuradamente em capítulo anterior como as “Bodas do Cordeiro” (Ap 19,7-9), ou, especificamente nesta seção, como “a Nova Jerusalém que desce do Céu preparada como uma noiva adornada para o seu marido” (Ap 21,2).

Esta salvação escatológica é também vitória de Deus (e do Cordeiro) sobre tudo que lhe é contrário e toda espécie de mal, é o estabelecimento de Seu reinado absoluto sobre o mundo, bem como o estabelecimento da justiça divina em favor de seus eleitos – que, ao longo do livro, vinham sendo apresentados em condições

---

<sup>1</sup> Ap 2,5.7.10-11.16-17.21-29; 3,2-5.8-12.15-21.

<sup>2</sup> Ap 11,15-17; 19,6-9.

de sofrimento e martírio, subjugados por poderes iníquos dominantes neste mundo até então<sup>3</sup>.

No livro do Apocalipse, a partir de um dado momento, perdição (condenação) e salvação são figuradas em duas grandes cidades:

a) “Babilônia”, a “prostituta”, vestida de púrpura, a grande cidade influente sobre todas as nações, que perverteu os habitantes da terra, na qual se encontra toda espécie de opulência, luxúria e maldade, que se embriagou com o sangue dos mártires e sofrerá os terríveis juízos da condenação de Deus sobre ela<sup>4</sup>;

b) “Jerusalém”, a “nova” (Ap 21,2), a “noiva” ou a “esposa” (Ap 19,7-9; 21,2.9), vestida de linho puro, que são as obras de justiça dos santos (Ap 19,7-8), que desce do Céu, da parte de Deus (Ap 21,2.10), revestida de Sua glória, assemelhando-se a uma pedra muito preciosa (Ap 21,11), cidade na qual se estabelece a aliança escatológica de Deus com o Seu Povo (Ap 21,3), na qual não haverá mais lágrima, nem luto, nem pranto, nem dor, nem pena (Ap 21,4), e o Senhor Deus será o seu Templo e a sua luz, assim como o Cordeiro (Ap 21,22).

Pode-se destacar quatro imagens em contraposição, destas trabalhadas pelo autor: Babilônia X Jerusalém, Prostituta X Noiva/Esposa.

Babilônia é metáfora para a cidade que perverte a terra. Sua imagem como “a grande meretriz” figura o pecado e perdição em que está e que aos outros comunica. É símbolo de todo mal a ser julgado e destruído por Deus. A nova e noiva Jerusalém é cidade-símbolo da salvação, pureza e reinado triunfal de Deus (e do Cordeiro), cidade que a Ele reúne os seus em aliança perene.

Outro ponto a se considerar sobre o contexto de Ap 21,2-4, é que na perícopie de Ap 21,1-8, a salvação escatológica é apresentada como uma nova criação (Ap 21,1.4-5), tudo será renovado, as primeiras coisas passarão, e a Nova Jerusalém de Ap 21,2 está dentro desta moldura, como participante desta nova criação de Deus – embora não se diga que esteja sendo criada, mas que desce do Céu à terra e que é realidade inaudita, porque “nova”.

<sup>3</sup> Ap 6,10-11; 7,14-17; 12,10-11; 16,5-6; 17,6-14; 18,20-24; 19,2.

<sup>4</sup> Ap 14,8; 16,19-19,2.

Comparando-se os dados acima com especificidades do contexto imediato de Jr 31,31-34, ou seja, o Livro (ou Livreto) da Consolação, e do seu contexto amplo, isto é, o livro de Jeremias, verifica-se que os textos dialogam entre si, tanto em suas similaridades quanto em suas diferenças, e há uma considerável correspondência entre ambos.

O livro de Jeremias, apesar de todas as questões quanto à organização do seu conteúdo, mantém reunidos – tanto no Texto Massorético quanto na LXX – os longos textos ou oráculos dedicados ao anúncio de salvação futura do Povo de YHWH (Livro ou Livreto da Consolação) em bloco posterior aos oráculos de juízo exaustivamente pronunciados sobre Israel e Judá. Assim, uma longa seção destinada a anúncios de juízo é sucedida por uma seção menor de oráculos de salvação futura sobre o Povo de YHWH que, apesar de mais breve, funciona como o clímax do conjunto.

Isto é algo marcante tanto no livro do Apocalipse quanto no livro de Jeremias (Ap 21-22; Jr 30-33). Em ambos, a salvação de YHWH a Seu Povo é promessa para um futuro historicamente posterior a um período de tribulações e grandes sofrimentos. No conjunto dos livros, o bloco dos textos ou oráculos de salvação reunidos é menor se comparado ao dedicado ao juízo, mas, mesmo que menor, é o ápice do relato. No Apocalipse esta seção soteriológica é, de fato, a última do livro (Ap 21–22), em Jeremias não o é, mas está, de todo modo, após a seção de Juízo contra Israel e Judá, apesar das diferenças de disposição dos capítulos no Texto Massorético e na LXX.

Como em Apocalipse, também em Jeremias a salvação de YHWH não é dirigida a todo o mundo, as nações ímpias deverão sofrer as consequências de suas iniquidades, e a salvação é anunciada especificamente ao Povo de YHWH – embora em Apocalipse este Povo seja a reunião dos que se mantiveram fiéis a Deus, seja qual for a raça, língua, tribo, povo ou nação a que pertençam (Ap 7,9-10), e em Jeremias este Povo seja especificamente o Povo de Israel pós-exílico<sup>5</sup>.

Em Jeremias, como no Apocalipse, se destacam como destinatários de juízo e salvação divinos as simbólicas cidades de “Babilônia” (para além dos juízos

---

<sup>5</sup> Ap 18,4. 19,2.5-9; Jr 30,8-11; 50,17-20; 51,44-50.

divinos dirigidos às outras nações) e “Jerusalém”. Sendo que no livro de Jeremias, inicialmente Israel e Jerusalém são alvo do juízo de YHWH e Babilônia é Seu instrumento para isso. Mais adiante no livro de Jeremias é que se anuncia a salvação futura de Israel e de Jerusalém e, ao final do mesmo (tal qual o Apocalipse), a condenação da Babilônia. São muitas as similaridades entre alguns trechos de Apocalipse e Jeremias a respeito destas temáticas<sup>6</sup>.

De modo diferente do Apocalipse, em Jeremias, tanto Israel e Judá quanto as nações do mundo são alvo do juízo de YHWH. Israel e Judá estão sofrendo, no presente da profecia, as consequências de sua infidelidade à aliança e oráculos de juízo são exaustivamente pronunciados contra ambos os Reinos por terem abandonado o Senhor (Jr 2,11-13.32).

Já no Apocalipse, o mais próximo que se chega a esse juízo de Israel e de Judá são as exortações presentes nas sete cartas introdutórias às sete igrejas. Estas são exortações dirigidas pelo Filho do Homem glorioso ao Povo que lhe pertence, anunciando em alguns casos a chegada do juízo divino no caso de não se converterem. Na segunda parte do livro do Apocalipse (Ap 4 – 22), há clara distinção entre fiéis e ímpios e os juízos divinos são destinados unicamente aos infiéis e às nações pagãs. Os servos do Senhor estão sofrendo injustamente sob opressão de forças iníquas contra as quais o Senhor anuncia o juízo, ao mesmo tempo que promete a salvação e justiça aos seus (Ap 6,10-11).

Tanto um quanto o outro (juízo e justiça/salvação) são revelações sobre dias futuros, últimos, “coisas que devem acontecer depois destas” ( Ap 1,1) no livro do Apocalipse. No livro de Jeremias, os juízos são iminentes, já no presente do Povo de YHWH. Contudo, os oráculos de salvação em Jeremias partilham desta nuance futura de Apocalipse: após se cumprir o tempo de juízo, virá o tempo da salvação sobre o Povo de YHWH.

De forma muito especial a perícopes de Jr 31,31-34 se alinha com a escatologia do Apocalipse sobre a salvação final, profetizando algo que supera a expectativa de um retorno do exílio, de uma reconstrução da cidade e de uma retomada da vida do Povo de Israel naquele lugar outrora devastado. A aliança prometida em Jr 31,31-

---

<sup>6</sup> Ap 17,1-2; 18,4-8.20; 19,1-3 e o texto de Jr 51,7-8.45.48-50.

34 com sua profunda renovação antropológica e religiosa anunciada, é nova (última) e diversa da que fora anteriormente feita e pela fraqueza de Israel e Judá desfeita.

De um modo geral, a aliança de Deus com Seu Povo é o principal interesse do livro de Jeremias<sup>7</sup>. Por isso o texto se detém longamente na denúncia dos crimes de Israel e Judá, contra o Senhor e Sua aliança, e no anúncio da chegada do grave tempo do juízo divino, tentando despertar à conversão. O anúncio não é ouvido, tornando a correção iminente. Posteriormente ao cumprimento deste tempo de correção, é anunciado um tempo de salvação futura de Israel e de Judá baseado na fidelidade de YHWH. Nesta salvação futura se destaca o grande anúncio de uma aliança nova, que não será mais desfeita, em Jr 31,31-34.

Os pecados de Israel e Judá, à semelhança da linguagem utilizada por Oséias, são comparados a adultério e prostituição (Jr 3), evidenciando que a aliança deste Povo com YHWH está sendo apresentada por Jeremias metaforicamente nos termos de uma aliança matrimonial.

Logo no início do livro, em Jr 2,1-2, através do profeta, YHWH se queixa de *Jerusalém* que àquele momento não vive na piedade de sua mocidade, nem *no amor do seu noivado*, quando O seguia no deserto. Em seguida, ao classificar os pecados de Israel e de Judá como prostituição e adultério, reivindica seu papel de único esposo, chegando a fazer uso da imagem da carta de divórcio (Jr 3,1-14).

Um paralelismo antitético se pode observar aqui entre Apocalipse e Jeremias: em Jeremias os pecados de Israel e Judá condenados sob imagens de prostituição e adultério e o Povo, como mulher que trai o marido que a ama, traiu ao Senhor (Jr 3,20); no Apocalipse, último capítulo da história de Israel, a salvação prometida pelo Senhor apresentada na imagem de Jerusalém “noiva adornada para o seu marido”, sendo que aqui se trata da Jerusalém Celeste.

Talvez, sobre a Jerusalém terrestre, Apocalipse e Jeremias tenham impressão bem parecida. No Apocalipse a Jerusalém terrestre pouco é mencionada. As três vezes em que se menciona o nome de Jerusalém é em referência à Jerusalém Celeste (Ap 3,12; 21,2.10). Uma única vez se fala da Cidade Santa, como referência

---

<sup>7</sup> THOMPSON, J., O Comentário do livro de Jeremias, p.72-73.

geográfica, em Ap 11,2 e, logo em seguida, “da grande cidade” onde o Senhor foi crucificado, pejorativamente apelidando-a de “Sodoma e Egito” (Ap 11,8). Esta menção duplicada em termos diferentes deixa dúvida se o apelido pejorativo é direcionado à Jerusalém terrestre ou a Roma, por ser Jerusalém àquele momento província romana. De qualquer forma, Sodoma é símbolo da cidade perdida em devassidão (Gn 19,4-17) e em pecados graves como os da denúncia de Jeremias a Israel e Judá no início de seu livro (Jr 3,6-13).

Para o livro do Apocalipse, não é a Jerusalém terrestre o local onde se realizará a salvação divina. Não é ela mas a Celeste, a verdadeira cidade de Deus, onde estará com Seu Povo e a partir da qual reinará sobre todo o mundo.

Também não é para Jeremias a cidade terrestre de Jerusalém tal como está, imersa em pecados e culto que não agrada a Deus (Jr 7). Precisar ser renovada e restaurada, após o doloroso processo de invasão e devastação babilônica. Restauração esta apresentada com diferenças significativas para a fé judaica. Não se fala de arca do Senhor nela no futuro, mas se diz que será restaurada e não mais destruída e será ela o trono do Senhor, nela se reunirão as nações (Jr 3,17).

Em Jeremias, a cidade (terrestre) de Jerusalém continua sendo a “menina dos seus olhos”, pela qual chora noite e dia diante de sua desolação (Jr 14,17-21). Com o cerco, invasão e exílio babilônico, Jerusalém está destruída enquanto cidade, enquanto sede da nação e enquanto centro religioso, e Jeremias compreende que a salvação futura haverá de ser como uma nova criação do povo e da aliança com YHWH (que o constitui como tal), numa Jerusalém totalmente renovada e restaurada.

Há uma diferença crucial entre a Jerusalém renovada de Jeremias e a nova Jerusalém de Apocalipse. Enquanto a esperança plantada por Jeremias será uma Jerusalém renovada após o tempo de devastação sofrido em consequência de seus pecados (Jr 31,38-40) e não se diz que seja outra a não ser a terrestre, ainda que transformada. A nova Jerusalém de Apocalipse é mostrada como motivação à esperança daqueles que estão perdendo suas vidas pela sua fidelidade a Deus e ao Cordeiro. Se há misericórdia para o Povo eleito e após duras penas poderão retornar

à sua terra e reedificá-la, maior recompensa ainda haverá aos que sofrem, não em consequências de seus pecados, mas em testemunho de sua fé (Ap 6,9-11).

Em Jeremias, como no Apocalipse, as cidades de Jerusalém e Babilônia ocupam boa parte da narrativa pois o profeta se detém longamente sobre a invasão babilônica da Cidade Santa de Jerusalém<sup>8</sup>, consequência de seu abandono da aliança com YHWH. Diferentemente do Apocalipse, no livro de Jeremias, Babilônia é a nação através de qual se cumpre o juízo de YHWH sobre o Seu Povo, nação diante da qual o Povo de YHWH deve se render pois o jugo que lhe imporá lhe servirá de correção de suas faltas (Jr 27,6-13). Posteriormente, a nação de Babilônia é condenada também por YHWH por ter subjugado sem piedade o Povo de YHWH (Jr 50 – 51). De fato, do ponto de vista dos judeus, Babilônia é a figura do mal que assola o Povo de YHWH, protagonizou o capítulo mais doloroso de sua história, devastando a população, o território, casas, subjugando a Cidade Santa e destruindo o Templo e os símbolos religiosos. E é desta forma que é figurativamente empregada na narrativa do Apocalipse.

Jeremias também faz uso de imagens da criação em suas profecias, assim como o Apocalipse. Em Jeremias, a devastação do território, a mortandade dos habitantes, a destruição do Templo e objetos sagrados e o exílio são comparados com a situação originária da terra antes da criação, um retorno ao caos ou ao nada (Jr 4,23-36). Todo aquele cenário terrível, sem forma e vazio, fora mencionado poeticamente nas profecias de Jeremias como o princípio anterior à criação, como se Jerusalém, Israel e Judá tivessem sido reduzidos a nada e mesmo Israel enquanto Povo, ou mesmo a aliança com a YHWH que o constituía enquanto Povo, não existisse mais.

Com as devastadoras invasões estrangeiras e exílio não há mais território, povo, aliança, tudo está desfeito. Por isso mesmo a salvação é prometida também em termos de nova criação e nova aliança. Israel voltará a existir enquanto Povo e ocupar sua terra (Jr 31,27-30), receberá de YHWH uma nova aliança (Jr 31,31-34), voltará a existir enquanto nação (Jr 31,35-37) e terá reedificada Jerusalém, que não mais será destruída (Jr 31,38-40).

---

<sup>8</sup> Jr 1,3.15; 2,2; 3,17; 4,3-16; 5,1; 6,1-8; 7,17.34; 8,1.5; 9,11; 11,2-12; 13,9.13.27; dentre outros.

Imagens da criação e da aliança para o anúncio da salvação futura circundam todo o contexto de Jr 31,31-34 e estão igualmente presentes em Ap 21,1-8: “novo céu e nova terra”, “mar que não existe mais”, a aliança de Deus com Seu Povo estabelecida na Nova Jerusalém. Um tempo no qual não haverá mais o sofrimento, a dor e o luto, porque “as primeiras coisas passaram”.

Também o entendimento do Povo de Israel como filho de YHWH, presente no Êxodo (Ex 4,22) e em Oséias (11,1), é comum ao contexto imediato das perícopes tanto em Jeremias (Jr 31,9.20) como no Apocalipse (Ap 21,7). E, deste modo, assim como se vê em Oséias (Os 1–2), há variação nas imagens e metáforas utilizadas para o Povo de YHWH em Jr 31 e em Ap 21, ora apresentado como esposa, ora como filho.

Por fim, tanto a João no Apocalipse quanto a Jeremias se observa a ordem de escrever o que o Senhor lhes diz e, também isto, se pode observar no contexto imediato de uma e outra perícopa <sup>9</sup>.

## 4.2.

### Critério de Comunicação

A comparação dos textos gregos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 faz notar termos e expressões comuns a ambos os textos, bem como aos seus contextos imediatos.

#### a) Nova (καινή)

O adjetivo καινήν (καινός, ή, όν) de Ap 21,2 e Jr 31,31, ou η̅ψ̅τ̅η̅ no TM de Jeremias, é utilizado para anúncio de uma realidade de salvação futura, considerada como “nova” no sentido de algo nunca visto e no sentido de “última”. Os termos aparecem como nos trechos a seguir:

Ap 21, 2a	καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινήν εἶδον	E vi a cidade santa, a <b>nova</b> Jerusalém,
Ap 21, 2b	καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	descendo do Céu, da parte de Deus,
Ap 21, 2c	ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	preparada como uma noiva adornada para o seu marido.

<sup>9</sup> Jr 30,2; 36,2; 51,60; Ap 1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.12.14; 14,13; 19,9; 21,5.

Jr 38 (31), 31a (LXX)	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται	Eis que dias virão,
Jr 38 (31), 31b (LXX)	φησὶν κύριος	fala o Senhor,
Jr 38 (31), 31c (LXX)	καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκαην <b>καινήν</b>	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança <b>nova</b> .

Jr 31, 31a (TM – BHS)	הִנֵּה יָמִים בָּאִים	Eis que dias virão,
Jr 31, 31b (TM – BHS)	נְאֻם־יְהוָה	oráculo de YHWH,
Jr 31, 31c (TM – BHS)	וְכָרַתִּי אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בַּיִת יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה	em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança <b>nova</b> .

Em Ap 21,2-4, o adjetivo *καινή* qualifica a Jerusalém que desce do Céu à terra no início da salvação escatológica e renovação de todas as coisas por Deus, logo após a visão de um novo céu e uma nova terra. O adjetivo se repete no contexto imediato de Ap 21,1-8 (v.1 e v.5) e torna enfático o seu uso neste trecho, fazendo com que a “nova” Jerusalém se destaque no conjunto. Ao final da visão e de todas as promessas a respeito da nova Jerusalém, o adjetivo volta a ser usado quando O que está assentado no trono diz “Eis que faço novas todas as coisas” (Ap 21,5).

Qualificando esta Jerusalém escatológica como *nova* a partir deste adjetivo, o autor a distingue da antiga e conhecida cidade davídica de Jerusalém. Esta ideia é reforçada, bem como a primazia daquela em relação a esta, ao se acrescentar que *desce do Céu, da parte de Deus* (Ap 21,2) à terra. Esta Jerusalém Celeste, a nova e última, não será abalada e estará para sempre estabelecida como sede do Reinado definitivo e absoluto de YHWH, pois nela habitará com os homens em aliança perfeita (Ap 21,3).

Em Jr 31,31 o adjetivo *καινή* ou חֲדָשָׁה qualifica a aliança que o Senhor fará novamente com Seu Povo, após se cumprir o tempo da desolação do exílio e as correções que lhes são devidas pelos seus pecados. Com o detalhamento que faz nos versículos seguintes (vv.32-34) evidencia que a aliança a ser refeita por YHWH com Seu Povo traz diferenças profundas em relação à antiga, não será um simples

retorno à mesma aliança que se tinha<sup>10</sup>. Ao distinguir esta aliança como “nova” (καινή ou ηΨΤΠ) (v.31c), a apresenta como última e distinta da anterior.

O anúncio e necessidade de uma *nova* aliança em Jr 31,31-34 está ligado ao que se passa na realidade do Povo de YHWH àquele tempo do profeta. Para Jeremias, com a devastadora dominação estrangeira e o exílio, o Povo de YHWH está sofrendo as consequências de uma aliança que rompeu<sup>11</sup>. Não gozam, no presente, dos favores de um Povo que tem uma aliança com YHWH. Para Jeremias tudo está desfeito<sup>12</sup>, a aliança está desfeita e por isso precisa ser novamente feita (Jr 31,31-34), o que acontecerá pela fidelidade de YHWH (Jr 31,1-4).

Com isso, há uma grande aproximação entre a Jerusalém *nova* de Ap 21,2 e a Aliança *nova* de Jr 31,31. Tanto uma quanto outra supõem uma realidade inaudita, distinta da anterior, não apenas uma renovação da realidade antiga mas algo não existente surgindo. E deste modo os adjetivos estão sendo utilizados em uma e outra perícopes em sentido muito similar.

### **b) A Fórmula da Aliança: Seu Deus – Meu Povo**

As duas perícopes, de Ap 21,2-4 e de Jr 31,31-34, trazem em seu texto a chamada “Fórmula da Aliança”, ainda que com pequenas diferenças. Em geral, a fórmula tomou a construção básica de Serei seu Deus – serão Meu Povo e isto pode ser observado tanto em Ap 21,3e-f quanto em Jr 31,33f-g:

Ap 21, 3e	καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	e eles Povos dele serão, (A)
Ap 21, 3f	καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,	e Ele, Deus com eles, será seu Deus, (B)

Jr 38(31), 33f (LXX)	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν	E serei para eles Deus (B’)
Jr 38(31),33g (LXX)	καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν	E eles serão, para mim, Povo. (A’)

<sup>10</sup> No contexto imediato em Jeremias, o adjetivo aparece ainda outra vez em versículo anterior para anunciar algo “novo” que o Senhor estaria “criando”: uma mulher cercando de cuidados um homem/seu marido/seu esposo (Jr 31,22). No contexto se observa que a imagem desta mulher está sendo usada para o Povo de Israel voltando-se para YHWH, o esposo deste Povo (Jr 31,3-4.21-22). Realmente coisa nova porque no início do livro havia sido dito que o Povo se assemelhava a mulher que trai o marido que a ama (Jr 3,20).

<sup>11</sup> Jr 2,11-13.19.31-37.

<sup>12</sup> Jr 4,23-28.

Jr 31, 33f (TM – BHS)	וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים	E serei para eles Deus (B')
Jr 31, 33g (TM – BHS)	וְהָמָּה יְהוּדֵי לִי לְעָם	E eles serão, para mim, Povo. (A')

Além da apresentação da fórmula em terceira pessoa em Ap 21,3 e em primeira pessoa em Jr 31,33, outras diferenças mais significativas podem ser observadas:

- Em Ap 21,3e o substantivo *λαοί* (Povos) está no plural, sendo que o comum a esta fórmula é o substantivo no singular, como está em Jr 31,33g.
- Em Ap 21,3f há uma inserção de uma expressão que não faz parte da tradicional fórmula da aliança: *ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν* (Deus com eles).

Estas duas alterações introduzem novidades na fórmula da aliança muito próprias da teologia e fé cristã, das quais o livro do Apocalipse participa, e, portanto, acredita-se que sejam intencionais.

Ao fazer uso do substantivo plural *λαοί* (Povos), a promessa do Apocalipse se estende a mais de um Povo, logo, deixa de dirigir-se unicamente a Israel, como nas fórmulas veterotestamentárias<sup>13</sup>. Fica subentendida a extensão da aliança com Deus a homens de todos os Povos (raças, tribos, línguas, nações, como em Ap 5,9; 7,9; 10,11), o que figura, frente ao exclusivismo judaico, a universalidade da salvação, cara e central à fé cristã (Jo 1,11-12).

A inserção da expressão *ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν* (Deus com eles) aproxima Deus do Seu Povo e o coloca junto a ele. A transcendência divina dá lugar a uma proximidade e intimidade que será marca deste novo tempo, já fortemente anunciado no versículo anterior de Ap 21,3c-d. Embora a expressão “Deus conosco” venha da fé judaica, da promessa do *עִמּוּנָאֵל* de Is 7,14, se difundiu largamente na fé cristã com outro sentido, a partir do advento do Messias (Mt 1,23) que se crê Filho de Deus encarnado, Deus no meio do Seu Povo (Jo 1,14).

Estas duas inserções de Ap 21,3e-f à fórmula da aliança são de grande significado teológico e ampliam o sentido da aliança de Deus com o Seu Povo, mas não invalidam a concepção da aliança presente da fórmula também utilizada por Jr

<sup>13</sup> Jr 32,38; Ez 14,11; 37,23; Zc 8,8.

31,33. Pelo contrário, a intenção de ambos é afirmar que no futuro Deus fará uma aliança com Seu Povo, na qual se compromete em ser Seu Deus e em recebê-los (os israelitas na concepção de Jeremias e os fiéis de qualquer nação na concepção de Apocalipse) como Povo de forma perene e inabalável. Deste modo, a fórmula da aliança comum aos dois textos, serve à mesma finalidade, ainda que haja avanços teológicos na fórmula apresentada em Ap 21,3e-f.

Jeremias mantém a mesma fórmula que aparece em outros textos do Antigo Testamento, mas o fato de apresentar esta aliança como “nova” e o fato de não fazer parte dela o texto escrito e a ser decorado da Torá e seu ensino tradicional, mas estar a Torá escrita e infusa no coração, também introduz novidade e apresenta avanço na tradicional concepção judaica da aliança com YHWH, o que aproxima ambos os textos.

### **c) Não mais (οὐκ ἔτι)**

No texto de Ap 21,1-8 por algumas vezes se faz uso da expressão *οὐκ ἔτι* (*não mais*) e a maioria delas se encontra na seção de Ap 21,2-4. A expressão, em geral, indica algo (situação ou comportamento) que vinha se repetindo e que terá um fim, não voltará a acontecer daquela forma. No contexto da renovação de todas as coisas de Ap 21,1-8, a expressão aparece juntamente com outros elementos textuais a fazerem afirmações similares sobre as coisas que a partir dali deixam de existir (primeiro céu e primeira terra, o mar, as coisas primeiras), dando lugar ao surgimento de outras, superiores às primeiras (novo céu e nova terra, nova Jerusalém, novas todas as coisas).

A expressão *οὐκ ἔτι* (*não mais*) está presente no versículo inicial de Ap 21 (v.1c). Logo após a visão de um novo céu e de uma nova terra e a informação de que o primeiro céu e a primeira terra passaram, a expressão reforça que o mar também *não mais* existe. Mas será pouco mais adiante, no v.4, que será utilizada largamente. A expressão exata *οὐκ ἔτι* aparece por duas vezes neste versículo (v.4b-c), contudo a conjunção negativa *οὐτε*, que aparece por três vezes (v.4c), está conectada àquela expressão, ampliando para um notável total de cinco vezes a sua presença neste único versículo.

Ap 21, 4a	καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,	e enxugará toda lágrima dos seus olhos,
Ap 21, 4b	καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι	E a morte <b>não</b> existirá <b>mais</b> ,
Ap 21, 4c	οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,	<b>nem</b> luto, <b>nem</b> pranto, <b>nem</b> pena ( <b>não</b> ) existirá <b>mais</b> ,
Ap 21, 4d	ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	porque as primeiras coisas passaram.

Não mais luto, não mais pranto (ou grito de dor), não mais pena, não existirão mais. A expressão utilizada exaustivamente neste v.4 dá ênfase e garante a superação de toda situação de morte, de sofrimento e de dor, certamente experimentadas pelos destinatários da mensagem. Um novo tempo, novo céu e nova terra, será inaugurado pelo Senhor em sua justiça e aquelas realidades não mais existirão para seus fiéis. A expressão “não mais” está diretamente ligada às realidades superadas da primeira condição, da primeira criação, às coisas que haverão de passar.

Em Jr 31,31-34, a expressão “não mais” também pode ser encontrada, ainda que com pequenas diferenças na grafia em comparação com Ap 21,4 (οὐ μὴ ἔτι ou οὐ μὴ). No texto hebraico ocorre como  $\text{טִיב אֵל}$ . Em todos os casos, se mantém o entendimento da expressão como a marcar o fim de algo (situação ou comportamento) que vinha se repetindo e a partir daquele momento será diferente. No contexto da nova aliança, a expressão visa reforçar a diferença desta em relação à aliança antiga, os comportamentos e situações pertencentes àquela que não caberão mais na nova e as realidades que serão mudadas a fim de que a nova firmemente se estabeleça.

Por mais de uma vez se pode encontrar em Jr 31,34 a expressão “não mais”, em sua marcada interrupção de algo que vinha se repetindo:

Jr 38 (31), 34a (LXX)	καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	E <b>não mais</b> ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles,
Jr 38 (31), 34e (LXX)	ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν	Porque serei misericordioso com as suas injustiças

Jr 38 (31), 34f (LXX)	καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι	E dos seus pecados <b>não</b> me lembrarei <b>mais</b> .
Jr 31, 34a (TM – BHS)	וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת־אָחִיו	E <b>não mais</b> ensinarão ao seu amigo ou irmão
Jr 31, 34f (TM – BHS)	כִּי אֶסְלַח לְעֹנָם	Porque perdoarei a sua iniquidade
Jr 31, 34g (TM – BHS)	וְלֹחֲטְאֵתָם לֹא אֶזְכֹּר עוֹד	E do seu pecado <b>não</b> lembrarei <b>mais</b> .

Na primeira ocorrência se diz que cessará a necessidade de os israelitas ensinarem uns aos outros o conhecimento de YHWH. Prática habitual e ordenança da primeira aliança, o ensino da Torá era algo muito importante no sistema religioso judaico<sup>14</sup>. Tinha lugar nas casas, nas sinagogas no Templo. Ocupavam posições privilegiadas, inclusive, na sociedade judaica os rabinos e doutores da Lei. O ensino da Lei era algo constante, contínuo, e intrínseco à fé judaica. A esta prática habitual judaica, a partir da nova aliança se diz: “não mais”. Isto também em favor de uma novidade: o conhecimento de YHWH, conforme os versículos seguintes, será concedido a todos, diretamente, pessoalmente, de forma infusa (Jr 31,33). Não mais a necessidade da repetição e do ensino da Lei a fim de que conheçam o Senhor, pois “todos, do menor ao maior, O conhecerão” (Jr 31,34).

A segunda ocorrência fala de um compromisso que YHWH assume: esquecer definitivamente os pecados de Israel e Judá a fim de que a nova aliança possa ser estabelecida. A antiga aliança fora desfeita devido às faltas de Israel e Judá e nenhuma outra poderia ser feita se os seus pecados não fossem perdoados e esquecidos. Ao longo do livro de Jeremias, Israel e Judá são lembrados de seus pecados (Jr 14,10), vistos e reprovados pelo Senhor. O Senhor se compromete em perdoá-los, “não mais” lembrá-los e estabelecer com eles uma nova aliança<sup>15</sup>.

Ao dizer que de seus pecados “não se lembrará mais” não apenas significa que perdoará definitivamente pecados passados, mas, também, que não voltarão a pecar no futuro anunciado, o que introduz profunda distinção em um e outro momento da história e indica que o que há de vir é algo, igualmente por isso, *novo*. A expressão aqui marca, como as outras, ruptura, distinção, novidade.

<sup>14</sup> Lv 10,8-11; Dt 4,1-6; 5,31; 6,4-7.

<sup>15</sup> Jr 5,23-25.29; 14,10-12; 15,13-14; 30,14-15.

Assim é possível encontrar alguma conexão entre as ocorrências de Ap 21,4bc e Jr 31,34, pois a expressão “não mais” em ambos os textos marca o fim de algo corrente entre os destinatários e a promessa de algo distinto, totalmente diverso, igualmente *novo*, como anunciado a partir do adjetivo anteriormente visto.

### 4.3.

#### **Critério de Referência**

Todo o texto do livro do Apocalipse caminha para o momento da salvação escatológica, ponto alto do livro. Após se cumprirem todos os juízos divinos sobre este mundo, esta salvação é inicialmente apresentada em Ap 21,1-8 num contexto de renovação de todas as coisas e nova criação. Em meio a esta moldura, no centro desta salvação escatológica e como local onde se desenrolará todos estes acontecimentos, Jerusalém, mas não a Jerusalém terrestre e, sim, uma Jerusalém nova, que desce do Céu, de Deus, como noiva para o seu marido, tenda de Deus com os homens, lugar onde habitará com eles, na qual se estabelece definitivamente a aliança entre Deus e Seu(s) Povo(s) e plenamente Seu reinado sobre os seus. E não haverá mais morte, nem sofrimento, nem dor.

Disto se conclui algo revolucionário para o pensamento semita: a cidade de Jerusalém conhecida, terrestre, *não será* o lugar do cumprimento das promessas escatológicas divinas, mas a Celeste. A Jerusalém terrestre, como todas as coisas da primeira criação *também passará* e não será esta cidade-centro da fé judaica, o palco da salvação escatológica.

O triunfo de Deus sobre o mal não é prometido nas instituições deste mundo: nenhum governo humano, nenhum exército humano, nem a cidade terrestre de Jerusalém serão os mediadores da salvação divina prometida aos Seus, que sofrem sob a opressão de poderes iníquos. A promessa é de ação direta de Deus na história em um tempo específico desejado por Deus (Ap 6,10-11), considerado como último.

Não se fala do Templo, de sacerdotes, de sacrifícios, tudo isto também passará. Será a Jerusalém Nova, que desce do Céu à terra, ela mesma a tenda, o tabernáculo de Deus com os homens, onde habitará com eles (v.3). A este ponto se

anuncia a fórmula da aliança em aspecto futuro, dando a compreender que o ideal da aliança veterotestamentária somente aqui será plenamente realizado.

A Nova Jerusalém participa da nova criação de Deus e a aliança de YHWH com Seu Povo que nela é feita (ou atualizada) também participa deste contexto. Há elementos de novidade na aliança prometida na nova Jerusalém. Não é apenas restabelecimento ou renovação da veterotestamentária.

Nos dois momentos em que a fórmula da aliança é mencionada na perícope de Ap 21,1-8, observa-se novidades e avanços em relação à antiga.

No texto específico de Ap 21,2-4, no v.3 afirma-se, a respeito daqueles com que Deus faz aliança, que “Povos dele serão”. Com isto, se diz que a aliança escatológica é extensiva a homens de todos os Povos e que o critério para participar dela não é ser parte de um Povo específico da terra, mas, ser servo de Deus, fiel a Ele nas tribulações, irrepreensível, seja qual for seu povo, tribo, raça, língua, nação a que pertença (Ap 7,2-4.9-16; 14,1-5). Fica superado o exclusivismo judaico, o critério para participar das bênçãos da aliança escatológica é o outro.

Ainda em Ap 21,3, a respeito de Deus se diz que “*Deus com eles* será seu Deus” (Ap 21,3). Confirmando o que já havia sido dito por duas vezes no texto imediatamente anterior, sobre a nova Jerusalém ser a Tenda de Deus *com* os homens, na qual habitaria *com* eles, esta preposição, rompe a barreira da total transcendência divina da teologia veterotestamentária, e reafirma a realidade de proximidade e intimidade com Deus, a partir da salvação escatológica: Deus estará *com* os homens, habitará *com* eles, *Deus com eles* será seu Deus.

Por fim, no v.4 se diz que todo sofrimento, lágrimas, pranto (ou grito de dor), pena, morte, luto, tudo isso desaparecerá. Estas realidades que fizeram parte da primeira criação decaída, não farão parte da criação renovada. A nova Jerusalém será um lugar de consolo divino e exultação eterna dos que pertencem a Deus.

Por outro lado, em uma unidade específica do livro de Jeremias dedicada à salvação e restauração futura do Povo de YHWH, após os longos anúncios de juízos divinos sobre Israel e Judá, em meio a um contexto imediato que trabalha imagens da criação e remetem a uma nova criação (de Israel como Povo, de sua existência

enquanto nação, da restauração de Jerusalém), o texto de Jr 31,31-34 traz a temática da nova aliança de YHWH com Seu Povo.

Jeremias compara a situação atual de dominação estrangeira, devastação do território, dispersão e exílio com um retorno ao nada ou ao caos precedente à criação (Jr 4,23-26). Para ele a aliança está desfeita, como consequência dos pecados de Israel e Judá, razão pela qual estão sofrendo aquelas realidades. Por estar desfeita, será necessária uma aliança *nova*. Esta aliança nova não será apenas a restauração da antiga, mas será *nova* em seus elementos, porque será estabelecida de modo a não ser mais desfeita por Israel (e assim não volte a acontecer o que se passa àquele momento com o Povo), e será *nova* porque será última, definitiva.

Através da profecia de Jr 31,31-34, YHWH anuncia “que *virão dias*” (v.31a) em que firmará uma aliança nova com a Casa de Israel e a Casa de Judá (v.31c). Garante que não será como a antiga, quando tomou pela mão os pais a fim de fazê-los sair da terra do Egito (v.32a-d), porque aquela aliança não foi vivida com fidelidade pelo Povo e por isso está desfeita (v.32e-g). Na aliança prometida para “*depois destes dias*” (v.33b), YHWH dará a Sua Lei no interior/na mente dos israelitas (v.33d) e a escreverá sobre seus corações (v.33e). E será para eles Deus e eles serão, para Ele, Povo (v.33f-g). A partir desta nova aliança que estabelecerá, não será mais necessário que os israelitas ensinem uns aos outros a conhecer o Senhor, porque todos, do menor ao maior deles, O conhecerão (v.34a-d). E como garantia de tudo isso, o Senhor dará o perdão de todos os seus pecados e deles não se lembrará mais (v.34e-g).

O anúncio de algo novo para dias futuros de Jr 31,31: “*Eis que virão dias* em que farei uma *nova* aliança...”, como também o que se promete para “*depois destes dias*” em Jr 31,33, pode encontrar um paralelo com o anúncio de coisas novas de Ap 21,1-2.5 e das “primeiras coisas que passaram” de Ap 21,1.4.

Na profecia de Jr 31,31-34, há uma realidade última sendo anunciada: a nova e definitiva aliança entre Deus e Seu Povo.

Jeremias entende que a antiga aliança está desfeita, pela infidelidade do Povo, por seus inúmeros pecados, por terem abandonado o Senhor<sup>16</sup>. Como consequência

---

<sup>16</sup> Jr 2,11-13.19.31-32; 3,19-20.

desta aliança rompida, Israel voltou ao “nada”<sup>17</sup>. Mas pela fidelidade de YHWH, Sua aliança com Seu Povo será refeita em tempo posterior ao cumprimento dos juízos que se abatem sobre a Casa de Israel e a Casa de Judá (Jr 31,1-4).

Esta nova aliança, que é também imagem da salvação futura, não será simplesmente um retorno à situação anterior ao exílio. YHWH garante que “não será como a aliança que firmou com os pais, no dia em que os tomou pela mão e os fez sair da terra do Egito” (Jr 31,32a-e), ou seja, a aliança sinaítica, porque esta aliança está quebrada pela infidelidade de Israel (v.32e-f). Na nova aliança, YHWH operará uma renovação radical, a fim de que Sua aliança seja mais rompida, e isto inclui uma renovação antropológica (mudanças das condições dos israelitas para que não voltem a quebrar a aliança) e, também, uma renovação do sistema religioso conhecido (para que seja mais eficaz em manter os israelitas fiéis a YHWH).

Jerusalém, centro religioso da fé judaica, local onde estava estabelecido o Templo, a atividade sacerdotal e os sacrifícios, foi devastada com a invasão babilônica (Jr 4,5-31; 52,12-14). Seus habitantes ou peregrinos foram deportados pela Babilônia e viveram o exílio (Jr 29,1; 15.28-30). Estes elementos, a saber, Jerusalém, o Templo, sacerdotes, sacrifícios, (e outros citados ao longo do livro), que integravam o sistema religioso judaico da antiga aliança, mostraram não apenas sua fraqueza ao serem destruídos, com as invasões estrangeiras, mas – principalmente – mostraram sua falibilidade em manter os israelitas fiéis a YHWH.

A antiga aliança fracassou não apenas pelas fraquezas e pecados dos israelitas, mas também porque aquelas mediações não foram suficientes para atingir o objetivo de manterem Israel e Judá em santidade e fidelidade a YHWH, por isso não parte da nova aliança do mesmo modo como eram conhecidos e isto é algo que se observa não apenas em Jr 31,31-34, mas ao longo do livro de Jeremias<sup>18</sup>. Há, inclusive, inúmeras críticas que faz à superficialidade com que os israelitas viviam no sistema religioso judaico.

---

<sup>17</sup> Jr 4,23-27; 10,24–11,17; 13,9-25; 22,6-10; 25,8-11.

<sup>18</sup> Além do radical anúncio da *Nova Aliança*, Jeremias também diz que, diante do que o Senhor iria realizar na salvação futura, a *Arca da Aliança* não seria mais lembrada (Jr 3,15-16), pronuncia o impactante discurso no *Templo* e da exterioridade ineficaz do culto que estavam prestando ali (Jr 7,1-34), bem como retoma o tema da *circuncisão* do coração como a mais importante (Jr 4,4; 6,10).

Em Jr 31,31-34, tal como em Ap 21,2-4, não há mediações do sistema religioso judaico como o Templo, os sacerdotes, os sacrifícios, mestres da Lei, ou mesmo a cidade davídica de Jerusalém, para o estabelecimento desta nova e definitiva aliança de Deus com o Seu Povo. A Torá, por sua vez, deixa de ser um escrito (Jr 31,33) a ser aprendido ou ensinado (Jr 31,33-34), e a passa a ser infusa no interior/mente dos israelitas, escrita no coração, diretamente por YHWH, como dom (διδοὺς δώσω na LXX ou יתתני no TM em Jr 31,33).

A promessa de uma nova aliança em Jr 31,31-34 com a Torá escrita no coração e onde os homens não mais ensinarão uns aos outros a conhecer YHWH, traz novidade radical em relação à aliança anterior. Deus não escreve mais nas tábuas e nem as dá a Moisés para que através dele chegue ao Povo. Deus escreve diretamente sobre o coração dos israelitas. Não há mediações. Com isso, até mesmo a figura de Moisés sobre a qual todo o sistema religioso judaico está constituído, fica oculta no anúncio da nova aliança, pois a Torá, ainda que seja a mesma em conteúdo, será *novamente dada* por YHWH, mas agora diretamente aos indivíduos (v.33).

Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 concordam que o sistema religioso judaico como está não é eficaz para estabelecer uma sólida aliança entre Deus e o Seu Povo, e ambos anunciam uma radical renovação. Para Ap 21,2-4 a Jerusalém é *nova*, desce do Céu, de Deus, algo inaudito, e é ela a tenda, a habitação de Deus com os homens, na qual se estabelecerá a aliança definitiva entre Deus e os Seus Povos. Não será a Jerusalém terrestre, a conhecida cidade davídica, o palco da salvação escatológica, mas a “verdadeira Jerusalém”, da qual aquela era apenas imagem. Para Jr 31,31-34, o conhecido sistema religioso judaico não foi eficaz para que Israel mantivesse a aliança com YHWH e será firmada uma aliança *nova*, na qual a Torá será infusa e escrita por YHWH no coração e o conhecimento de YHWH será acessível, de forma total e igual, a todos que integram o Povo de YHWH, do menor ao maior deles.

São utilizadas em Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 diversas imagens conhecidas do sistema religioso judaico, imagens mosaicas, sinaíticas e davídicas, para demonstrar algo novo ainda não experimentado, algo novo que supera o antigo: Jerusalém *nova*; Tenda de Deus *com os homens*; Torá *dada diretamente aos indivíduos, infusa e*

*escrita sobre o coração; fim do sistema de ensino e aprendizado judaico, conhecimento de YHWH acessível a todos.*

Na visão de Ap 21,2-4, “as primeiras coisas passaram” (Ap 21,4), também a Jerusalém terrestre, figura da Celeste que agora desce à terra em todo o seu esplendor. Em Jr 31,31-34, a antiga aliança sinaítica passou, não existe mais, porque foi quebrada (v.32) e uma aliança *nova* será estabelecida, não como a feita com os pais, mas em termos radicalmente novos, como a Torá novamente dada e infusa individualmente, o conhecimento de YHWH acessível a todos, e os pecados perdoados e não mais lembrados, a fim de que permaneça. Os textos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 estão permeados da necessidade e promessa de renovação de todas estas instituições do sistema religioso judaico.

Também se pode traçar um paralelo da “*nova Jerusalém, que desce do Céu, da parte de Deus*” de Ap 21,2, com o “*não como foi a aliança com os pais*” de Jr 31,32: não mais a aliança antiga do Sinai, nem mesmo Moisés como mediador, não mais o Templo ou mesmo Jerusalém, tudo novo em relação ao antigo sistema religioso judaico.

Por esta primeira aproximação, verifica-se que, a partir de imagens do sistema religioso judaico, os textos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 anunciam algo novo, inaudito, para o futuro, uma mudança radical no relacionamento de Deus com o Seu Povo, na Sua aliança, um relacionamento futuro sem mediações humanas ou de instituições humanas, sem intermediações. A aliança futura será direta entre Deus e o Seu Povo. Será definitiva, nova e última. E talvez esta seja a maior evidência de conexão entre os dois textos.

Ao fim da presente pesquisa descobriu-se que o autor Dumbrell, também chega, por outros meios, à mesma conclusão. Certo das muitas alusões ao antigo Testamento do livro do Apocalipse, e detendo-se sobre as possíveis alusões em Ap 21–22, Dumbrell igualmente acredita que haja nestes textos, além da menção à nova criação, ao novo Templo, e ao novo Israel, a menção à nova aliança a qual, dentre as possíveis alusões veterotestamentárias ou neotestamentárias, cita prioritariamente Jr 31,31-34. E acredita que estejam ambas as passagens ligadas especialmente pela referência comum a Lv 26,11-12:

Parece não haver fim para a interseção e amálgama de motivos no panorama de João. A Nova Jerusalém que desce é a realização da Nova Aliança, uma conexão tornada inequívoca pelo uso de Levítico 26,11-12 em Ap 21,3. A agenda do Sinai e a esperança de Jeremias se encontram na experiência da Noiva.<sup>19</sup>

Tanto Jeremias quanto o Apocalipse não esperam que se realizem suas esperanças no presente, mas no futuro que se pode entender como escatológico. Com a diferença de que Jeremias não espera que se realizem no sistema religioso judaico como o conhece, mas espera que aconteçam geograficamente na cidade de Jerusalém renovada (Jr 3,17; 31,38-40), já o Apocalipse não espera que se realizem sequer neste mundo, mas apenas no vindouro, após o triunfo de Deus sobre todas as forças que lhe são contrárias neste mundo.

O livro do Apocalipse vai além do livro de Jeremias quando insiste em anunciar “*Deus com os homens*” no tempo da salvação escatológica. Realidade que se difundiu a partir da fé cristã e que, certamente, não está prevista tal e qual na profecia de Jeremias.

Em um único versículo de Ap 21,3, a preposição *μετά* se repete por três vezes:

Ap 21, 3c	ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ <i>μετά</i> τῶν ἀνθρώπων,	Eis a tenda de <u>Deus com os homens</u> ,
Ap 21, 3d	καὶ σκηνώσει <i>μετ’</i> αὐτῶν,	e armará sua tenda <u>com eles</u> ,
Ap 21, 3e	καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,	e eles Povos dele serão,
Ap 21, 3f	καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς <i>μετ’</i> αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,	e Ele, <u>Deus com eles</u> , será seu Deus,

Este é o versículo que, na seção de Ap 21,2-4, retrata a novidade do relacionamento de Deus com o Seu Povo no tempo da salvação escatológica. A insistência do autor na preposição *μετά* para descrevê-la é certamente proposital.

“*Deus com os homens...armará sua tenda (habitará) com eles...Deus com eles...*”. Por três vezes seguidas se faz a mesma afirmação de que Deus estará com os homens, habitando com eles. Pelo enfático uso da preposição *μετά*, a transcendência divina da mentalidade semita dá lugar a uma proximidade divina inaudita.

As imagens da tenda e do “armar a tenda”, seguidas da fórmula da aliança, remetem ao Êxodo e à aliança do Sinai (Ex 25,8; 40,34-38; Lv 26,11-12). Ali se diz

<sup>19</sup> DUMBRELL, W., *The End of the Beginning*, p.78.

que o Senhor desejou a edificação de um santuário para habitar no meio de Seu Povo, que sinal de sua presença gloriosa era a nuvem que sobre ele pairava e a partir disso se confirmava a aliança de Deus com Seu Povo (no texto fazendo-se uso da fórmula).

Em Ap 21,2-4, não mais a nuvem como sinal da glória e da presença do Senhor (Ex 16,9-10; 33,9), mas o próprio Deus habitará com os homens na Nova Jerusalém que desce do Céu à terra. Esta proximidade divina, habitação divina com os homens também recorda a de Gn 3,8-9 onde o Senhor passeava no jardim junto ao homem.

Muito marcante a toda a história de Israel foi a tenda de Deus no meio de Seu Povo, mas sempre narrada e entendida como a *tenda de Deus*. Não se dizia que a tenda seria habitação de Deus *com* os homens. Era de Deus, no meio do Seu Povo, mas não se dizia ser *de Deus com os homens*. Em nenhuma outra parte do Antigo ou do Novo Testamento se ouviu dizer ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων (*a tenda de Deus com os homens*) como em Ap 21,3. Agora se diz que a nova Jerusalém, que desce do Céu à Terra, da parte de Deus, será a tenda de Deus *com* os homens e de forma definitiva, pois ela é anunciada como o final de toda a história, após se cumprirem os juízos de Deus sobre o mundo, o julgamento de vivos e mortos (Ap 20,11-15), ela é a realidade para a qual tudo o que existe tende. Deus habitará com os homens permanentemente na salvação escatológica. Esta prerrogativa de ser a habitação de Deus com os homens, somente a Jerusalém Celeste descida à terra pode ter.

Esta é, também, uma novidade radical de de Ap 21,2-4 em relação ao Antigo Testamento e ao sistema religioso judaico. Mesmo superando em muito, está de alguma forma próxima da promessa de Jr 31,31-34 que fala de um relacionamento futuro direto entre Deus e o Seu Povo/os israelitas, sem mediações.

Diz o texto bíblico de que antes que Moisés empreendesse a construção do tabernáculo, Deus lhe havia mostrado um modelo sobre o monte (Ex 26,30). É possível que João tivesse este texto em mente ao falar da nova Jerusalém, tenda de Deus com os homens (mais perfeita e definitiva) que desce do Céu à terra, sugerindo ser esta o modelo daquela.

Tanto em Ap 21,2-4 quanto em Jr 31,31-34 aparecem elementos da aliança do Sinai que estão sendo superados em favor de algo melhor.

Em Ap 21,2 a Jerusalém nova desce de Deus e é Ele mesmo quem armará sua tenda com os homens e renovará com eles a aliança. Em Jr 31,31-34 a aliança é de YHWH e é ele mesmo que fará uma nova e dará a Torá em seu interior/sua mente e a escreverá sobre os corações. Em ambos os textos, sobressai a iniciativa divina gratuita.

O anúncio de uma aliança futura e definitiva entre Deus e o Seu Povo é algo central tanto para Ap 21,2-4 quanto para Jr 31,31-34. Em ambos os textos a fórmula da aliança está presente e ocupa um lugar de destaque, aparece como um ponto de chegada dos textos. Deste modo, ainda que Ap 21,2-4 varie bastante nas imagens, pode-se compreender que tanto este quanto Jr 31,31-34 está perseguindo o mesmo objetivo: evidenciar a aliança de Deus com o Seu Povo que se estabelece(rá) de forma definitiva naquele tempo determinado.

A Seu Povo, a seu tempo, através do profeta Jeremias ou de João, Deus se dirige anunciando algo *novo* que fará em seu favor: uma aliança *nova* que não será mais desfeita; uma Jerusalém *nova* na qual habitará com eles em aliança *perene*.

Há avanços no Apocalipse em relação a Jeremias em dois momentos da fórmula da aliança: na insistência de “Deus com eles”, Deus com os homens, já vista anteriormente, e no plural “Povos dele serão”, o que não aparece no texto de Jr 31,31-34, o qual mantém a fórmula da aliança em sua forma bilateral habitual.

Acredita-se que o plural “Povos dele serão” esteja trazendo a esta narrativa da salvação escatológica o que vinha sendo dito repetidamente no livro do Apocalipse, e que é tema tão caro à soteriologia cristã: a salvação divina não está restrita a um Povo, mas, alcançou inicialmente o Povo judeu para que, a partir de Jesus Cristo se difundisse a todo o mundo. Ao longo de todo o livro do Apocalipse se verifica que os salvos são servos de Deus, pessoas de toda tribo, povo, língua, raça ou nação (Ap 7,9-10).

Não é, certamente, ideia comum ao pensamento judaico em si mesmo exclusivista, contudo, pode-se fazer uma aproximação destes “Povos” de Ap 21,3e com o “todos..., do menor ao maior deles” de Jr 31,34d. Tanto um quanto outro

elemento textual são inclusivos. No plural de Ap 21,3e está contida a universalidade da salvação da teologia cristã, não apenas os israelitas mas todos os fiéis, seja qual for a raça, tribo, povo, nação, estão incluídos na salvação escatológica de Deus. Em Jr 31,31-34, embora não se esteja falando de universalidade da salvação, dado o exclusivismo israelita, se está incluindo a todos do Povo de Israel na novidade desta aliança que se estabelecerá diretamente entre Deus e os homens. Todos, do maior ao menor deles, dos que no presente poderiam ser mestres da lei ou prosélitos, sumo-sacerdotes, sacerdotes ou homens comuns, terão igual acesso ao conhecimento de YHWH e não precisarão aprender de outros, pois todos o conhecerão. A profecia de Jeremias, portanto, também amplia os horizontes israelitas, mesmo mantendo como limite o próprio Povo. No Apocalipse o “todo” chega a todos os homens de todas as nações, aos “Povos”.

Conhecer na mentalidade semita é relacionado não tanto ao conhecimento intelectual e teórico quanto ao conhecimento experiencial, ou ao participar da vida do outro, e, por isso, muitas vezes é ligado ao contexto matrimonial. Em Jr 31,31-34 o verbo hebraico que indica o “conhecer” (יָדַע no TM, οἶδα ou γινώσκω na LXX) traz esta conotação matrimonial, e isto também se observa em outros elementos do texto como é a queixa divina no texto hebraico Massorético de Jr 31,32f, de uma aliança quebrada embora ele “os tivesse desposado” (בָּעַלְתִּי בָרָם), tradução preferida por esta pesquisa. Costura-se com estas imagens o anúncio da nova aliança.

Estes se tornam um ponto de aproximação de Jr 31,31-34 com a imagem da nova Jerusalém como noiva preparada para o seu marido de Ap 21,2. Se, no passado, Israel e Judá quebram a aliança, infiéis a YHWH-esposo, no final dos tempos se tem a imagem da nova Jerusalém preparada como noiva adornada para o seu marido, significando que esta aliança entre Deus e o Seu Povo será plena, perfeita e constituída em fidelidade.

Em um e outro texto o objetivo é anunciar uma aliança última, definitiva, nova. Em Ap 21,2-4 é uma noiva preparada para a Bodas personificando o lugar onde Deus estará definitivamente com o Seu Povo e no qual a aliança entre ambos estará definitivamente estabelecida, entendendo-se também como o fim de tudo o que não pertence a esfera divina (morte, sofrimento, dor, pena). Em Jr 31,31-34,

sem fazer uso de metáforas há o anúncio direto de uma nova aliança a ser em dias futuros estabelecida, de forma mais profunda do que já fora um dia.

Não há na profecia de Jeremias indício de que imaginava esta aliança nova fora do território ou da história de Israel. Ao contrário, no texto seguinte de Jr 31,38-40 se fala em coordenadas geográficas precisas da restauração futura de Jerusalém. Uma Jerusalém nova, que desce do Céu, é algo que somente se vê no Apocalipse. Nisto se verifica o avanço da teologia de Apocalipse e sua escatologia e revelação de realidades que estão para além deste mundo.

Também é novidade de Ap 21,2-4 em relação a Jr 31,31-34, o anúncio do fim definitivo do sofrimento e da morte neste novo tempo. No Apocalipse, a grande voz vinda do trono promete definitivamente o fim do luto, do pranto e da pena, realidades que pertenciam à “primeira criação” desde a queda narrada em Gn 3. A suave promessa de Ap 21,4 certamente é dirigida aos fiéis que naquele momento experimentam estas duras realidades, como capítulos antecedentes do Apocalipse sinalizam<sup>20</sup>, e anseiam por este tempo de salvação definitiva.

Ainda que não haja esta informação em Jr 31,31-34, alguns elementos textuais em Jeremias deixam esta abertura: a aliança nova que não seria mais desfeita, o conhecimento de YHWH que todos haveriam de ter e o perdão e o esquecimento dos pecados de Seu Povo.

Conforme o livro de Jeremias, o sofrimento e a mortandade do povo fora consequência de seus pecados e quebra da aliança (Jr 2,19). Em Jr 31,34, ao dizer o Senhor que a nova aliança que fará não será como a antiga desfeita por Israel (ou seja, não será mais desfeita), ao dizer que não mais será necessário ensinar a conhecê-lo pois todos O conhecerão, e que ele perdoará e não mais se lembrará de seus pecados, promete para o futuro uma realidade totalmente diversa da que no momento presente experimentam os israelitas.

Vivem os israelitas naquele momento de Jr 31,31-34, luto, pranto e pena como consequência de terem esquecido o Senhor (Jr 2,8.32; 4,18.22) e por seus muitos pecados contra a aliança (Jr 3,25; 5,25; 14,10-12; 16,10). Ao dizer o Senhor que de seus pecados “não se lembrará mais” abre a possibilidade de compreensão de que

---

<sup>20</sup> Ap 6,9-11; 7,13-17; 16,5-7; 17,6; 18,24; 19,2.

não apenas perdoará definitivamente os pecados passados, mas, também, que não voltarão a pecar no futuro anunciado.

Com as promessas de Jr 31,34, seguindo a lógica do sofrimento como consequência do pecado, pode-se concluir que no tempo da nova aliança de Jeremias igualmente não são previstos sofrimentos, morte e dor. Desse modo, o que se afirma a partir da expressão “não mais” em uma e outra perícopes se equipara.

No texto de Jr 31,31-34 o Povo de YHWH em sofrimentos terríveis e morte em consequência de seus pecados e quebra da aliança Deus promete: não mais. No futuro, nova aliança não mais desfeita e pecados não mais lembrados. No presente de Apocalipse, os fiéis estão enfrentando tribulações, sendo mortos injustamente, os sofrimentos aumentam. Sobre o futuro, em Ap 21,2-4 Deus promete: Não mais. Não mais luto, pranto ou pena. Eu com eles em aliança eterna.

Em Apocalipse, o sofrimento do Povo (ou Povos) de Deus é de outra causa, causa totalmente diversa, é em razão da fidelidade ao Senhor. Mas em ambos os textos se espera que o Senhor venha libertar Seu Povo de seus sofrimentos sob um poder estrangeiro e opressor. Isto recorda o tempo em que o Povo era escravo no Egito e o Senhor o libertou e fez com ele aliança no Sinai. Mas sobre isto o Senhor responde em Jr 31,31-34 que fará uma aliança nova, diversa e melhor que aquela.

#### **4.4.**

##### **Critério de Estrutura**

Em relação à estrutura dos textos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 e aos elementos centrais e adjacentes de cada um, pode-se observar um paralelismo entre o elemento principal de cada um, bem como à centralidade da fórmula da aliança na estrutura da perícopes.

Em Ap 21,2-4, o elemento principal em torno do qual todo o texto discorre é a nova Jerusalém. O versículo inicial relata a visão da nova Jerusalém e os dois versículos seguintes são a explicação divina da visão. Esta explicação é tripartida. Primeiramente afirma que a nova Jerusalém é lugar da habitação de Deus com os homens. Por último se diz que ela é lugar de consolação e justiça, pois ali não haverá mais morte ou sofrimento. Mas no centro desta explicação, e como ponto alto desta

perícopes, está a apresentação da nova Jerusalém como lugar onde se estabelece definitivamente a aliança de Deus com Seu(s) Povo(s) e isto é verificável através da fórmula da aliança.

Conforme se vê a seguir:

### **Ap 21,2-4: A nova Jerusalém**

#### **I. A visão da nova Jerusalém (v.2a-c)**

#### **II. A explicação divina da visão da nova Jerusalém (vv.3a –4c):**

II.1) Lugar da habitação de Deus com os homens (v.3a-d)

II.2) Lugar do estabelecimento definitivo da aliança de Deus com eles (v.3e-f)

III.3) Lugar de consolação e justiça: não haverá mais morte ou sofrimento (v.4a-c)

#### **III. Condição para a novidade que se estabelece (v.4d)**

Em Jr 31,31-34, o elemento principal que norteia todo o texto é a Nova Aliança que, em dias que virão, o Senhor fará com a Casa de Israel e de Judá. Anunciada no versículo introdutório de Jr 31,31-34, todo o texto em seguida está dedicado à sua explicação. No versículo imediatamente posterior faz-se a comparação desta com a antiga aliança, desfeita pelo pecado de Israel e de Judá. Nos demais versículos prossegue-se com a descrição da nova aliança a partir de elementos que lhe constituem: A Torá dada novamente por YHWH no interior/namente e escrita sobre o coração; a Aliança refeita, o que se verifica a partir da fórmula da aliança; o conhecimento do Senhor acessível a todos; o perdão dos e o esquecimento dos pecados por YHWH como condição que garante o estabelecimento desta nova aliança. Também nesta perícopes, a fórmula da aliança se apresenta como ponto alto do texto, o objetivo perseguido que finalmente será alcançado com o estabelecimento da Nova aliança.

Como se vê a seguir:

**Jr 31,31-34: A nova aliança**

- I. Introdução: Anúncio de uma nova aliança (v.31a-c)**
- II. Comparação contrastante com a antiga aliança (v.32a-g)**
- III. Explicação da nova aliança (vv.33a-34d na LXX ou até o v.34e na BHS)**
  - III.1 A(s) Lei(s) do Senhor escrita(s) no coração
  - III.2 A aliança refeita (Seu Deus - Meu Povo)**
  - III.3 O conhecimento do Senhor acessível a todos
- IV. Conclusão: Condição para a nova aliança (v.34e-f na LXX ou v.34f-g na BHS): o perdão e o esquecimento dos pecados**

Os textos tanto da Nova Jerusalém de Ap 21,2-4 quanto da Nova Aliança de Jr 31,31-34 se desenvolvem de forma similar. Ambos têm uma temática central que, pela exposição feita em subitens anteriores, consideram-se correspondentes, e ambos têm a fórmula da aliança como um elemento central, um ponto alto do texto, um ponto de “repouso”, como um ideal que se deseja alcançar a partir da Nova Jerusalém ou da Nova Aliança.

Em Jr 31,31-34 se anuncia uma nova e futura aliança, compara-se com a antiga e esclarece-se o modo diverso como se estabelecerá esta nova a fim de que se alcance o ideal da aliança (manifestado pela fórmula da aliança), de forma definitiva. Em Ap 21,2-4 se encontra a narrativa da visão da Nova Jerusalém e a explicação divina sobre ela como lugar onde Deus habitará com os homens e onde finalmente se viverá o ideal da aliança (também manifestado pela fórmula da aliança) de forma perene e eterna.

Tanto em Ap 21,2-4 quanto em Jr 31,31-34, a estrutura do texto está organizada da seguinte forma: se faz uma menção inicial à temática principal do texto (“Nova Jerusalém” ou “Nova Aliança”, respectivamente), se procede a uma descrição e explicação do que se trata esta nova realidade e, dentro desta explicação, como ponto de chegada do texto se encontra a fórmula da aliança.

Veja-se na comparação a seguir:

## Comparação das estruturas de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34

Ap 21,2-4	Jr 31,31-34
<p style="text-align: center;"><b>I. A visão da nova Jerusalém (v.2a-c)</b>  v.2a - E vi a cidade santa, a nova Jerusalém,  v.2b - descendo do Céu, da parte de Deus,  v.2c - preparada como uma noiva adornada para o seu marido.</p>	<p style="text-align: center;"><b>I. Anúncio de uma nova Aliança (v.31a-c)</b>  v.31a - Eis que dias virão,  v.31b - fala o Senhor,  v.31c - em que firmarei com a casa de Israel e a casa de Judá uma aliança nova.</p>
<p style="text-align: center;"><b>II. Explicação divina da visão da nova Jerusalém (vv.3a-4c)</b>  v.3a - E ouvi uma grande voz (vinda) do trono  v.3b - dizendo:</p> <p style="text-align: center;"><b>1. Lugar da habitação de Deus com os homens (v.3a-d)</b>  v.3c - Eis a tenda de Deus com os homens,  v. 3d - e armará sua tenda com eles,</p> <p style="text-align: center;"><b>2. Lugar do estabelecimento definitivo da aliança de Deus com eles (v.3e-f)</b>  v.3e - e eles Povos dele serão,  v.3f - e Ele, Deus com eles, será seu Deus,</p> <p style="text-align: center;"><b>3. Lugar de consolação e justiça (v.4a-c)</b>  v.4a - e enxugará toda lágrima dos seus olhos,  v. 4b - e a morte não existirá mais,  v. 4c - nem luto, nem pranto, nem pena existirá mais,</p>	<p style="text-align: center;"><b>II. Comparação com a antiga aliança (v.32a-g)</b>  v.32a - Não como foi a aliança  v.32b - Que firmei com os seus pais  v.32c - no dia em que os tomei pela mão  v.32d - e os fiz sair da terra do Egito,  v.32e - porque eles não perseveraram na minha aliança (<i>minha aliança que eles quebraram</i>)  v.32f - e eu os deixei, (<i>embora eu os tivesse desposado</i>)  v.32g - fala o Senhor.</p> <p style="text-align: center;"><b>III. Descrição da nova aliança</b>  v.33a - Porque esta é a aliança  v.33b - que firmarei com a casa de Israel depois destes dias,  v.33c - fala o Senhor:</p> <p style="text-align: center;"><b>1. A Torá escrita no coração</b>  v.33d - Certamente darei minhas leis (<i>minha Lei</i>) na mente (<i>no interior</i>) deles  v.33e - e sobre os seus corações (<i>o coração deles</i>) a escreverei.</p> <p style="text-align: center;"><b>2. A aliança refeita (Fórmula da aliança)</b>  v.33f - E serei para eles Deus  v.33g - E eles serão, para mim, Povo.</p> <p style="text-align: center;"><b>3. O conhecimento do Senhor acessível a todos</b>  v.34a - E não mais ensinarão a cada cidadão e a cada irmão deles,  v.34b - Dizendo:  v.34c - Conhece o Senhor!  v.34d - Porque todos me conhecerão, do menor ao maior deles.</p>
<p style="text-align: center;"><b>III. Condição para a novidade que se estabelece (v.4d)</b>  v. 4d - porque as primeiras coisas passaram.</p>	<p style="text-align: center;"><b>IV. Condição para a nova aliança (v.34e-f)</b>  v.34e - Porque serei misericordioso com as suas injustiças (<i>perdoarei a sua iniquidade</i>)  v.34f - E dos seus pecados (<i>seu pecado</i>) não me lembrarei mais.</p>

Em ambas as perícopes os textos caminham com suas temáticas equivalentes de salvação escatológica, até chegar à fórmula da aliança como o ponto alto, como o momento do pleno estabelecimento desta aliança nova e definitiva.

Mesmo o texto de Jr 31,32 que, aparentemente não encontra paralelo na estrutura de Ap 21,2-4, está em perfeita conexão com o que se diz em Ap 21,3c-d.

Deste modo, com a observação dos elementos e comparação dos textos, verifica-se a correspondência de estrutura entre um e outro.

#### 4.5.

##### **Critério de Seletividade**

Diante do texto de Ap 21,2-4 sobre a Nova Jerusalém na qual se estabelece uma aliança definitiva entre Deus e o Seu Povo e os, já identificados, pontos em comum deste com o texto da Nova Aliança de Jr 31,31-34, resta, nesta última análise, verificar se possuem relações singulares dentre os demais textos bíblicos.

Em nenhum outro texto bíblico se encontra a expressão Ἱερουσαλήμ καινήν (“Nova Jerusalém”) a não ser em Ap 21,2, é hápax legomenon, assim como também o é, no contexto veterotestamentário, a expressão διαθήκην καινήν (“Nova aliança”) de Jr 31,31 (ou 38,31 no texto da LXX). Ambos os autores ousaram em suas descrições da salvação escatológica anunciada.

Sendo anúncios únicos, expressões únicas (o adjetivo “nova” - καινός, ή, όν - e a fórmula da aliança bilateral: Seu Deus/θεός – Meu Povo / λαός), comum a ambos, ainda que haja diferenças, são elementos textuais principais a possibilitar a comparação com os demais textos bíblicos nos quais este adjetivo ou expressão ocorrem.

O adjetivo “novo, nova” (καινός, ή, όν) é fundamental para o livro do Apocalipse. Behm chama a atenção para o quão importante é este termo para as promessas escatológicas do Apocalipse: um novo céu e uma nova terra (Ap 21,1); a nova Jerusalém (Ap 3,12; 21,2); o novo nome (Ap 2,17; 3,12; 19,12); o novo cântico (Ap 5,9; 14,3); todas as coisas novas (Ap 21,5) <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> BEHM, J., καινός, p.449.

O anúncio de algo “novo” ou de uma realidade “nova” a partir dos adjetivos *καινός, καινή, καινόν*, ou *נְשֻׁתָּהּ*, ainda que não seja algo tão frequente no Antigo Testamento, pode ser encontrado especialmente nos profetas pós-exílicos como resposta à crise em que se encontravam devido ao exílio. Além de Jeremias, Isaías e Ezequiel fazem uso do termo em algumas de suas profecias<sup>22</sup>.

Dentre estes se destacam os textos de Is 65,17-19 e Is 66,20-22 em linguagem muito próxima de Ap 21,1-8, ambos anunciando novo céu e nova terra que o Senhor haveria de criar e tendo como ponto principal a restauração futura de Jerusalém, seu restabelecimento como lugar de regozijo e consolação de Seu Povo. Mas, se comparados à seção específica de Ap 21,2-4 estes textos de Isaías deixam muitas lacunas, pois não tocam na temática da aliança e de alguma novidade no relacionamento de YHWH com Seu Povo, como também não apresentam a fórmula da aliança. Até mesmo a linguagem matrimonial, que em outros textos de Isaías se pode encontrar, nesses não se faz presente.

Is 65,17-19	Is 66,22	Ap 21,2-4
<p><sup>17</sup> ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν</p> <p><sup>18</sup> ἀλλ' εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ ὅτι ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ <b>Ἱερουσαλημ</b> ἀγαλλίαμα καὶ τὸν λαὸν μου εὐφροσύνην</p> <p><sup>19</sup> καὶ ἀγαλλιάσομαι ἐπὶ <b>Ἱερουσαλημ</b> καὶ εὐφρανθήσομαι ἐπὶ τῷ λαῷ μου καὶ οὐκέτι μὴ ἀκουσθῆ ἔν αὐτῇ φωνὴ κλαυθμοῦ οὐδὲ φωνὴ <b>κραυγῆς</b></p>	<p><sup>20</sup> καὶ ἄξουσιν τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν δῶρον κυρίῳ μεθ' ἵππων καὶ ἄρμάτων ἐν λαμπήναις ἡμιόνων μετὰ σκιαδίων εἰς <b>τὴν ἁγίαν πόλιν Ἱερουσαλημ</b> εἶπεν κύριος ὡς ἂν ἐνέγκαισαν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ ἐμοὶ τὰς θυσίας αὐτῶν μετὰ ψαλμῶν εἰς τὸν οἶκον κυρίου</p> <p><sup>21</sup> καὶ ἀπ' αὐτῶν λήμψομαι ἐμοὶ ἱερεῖς καὶ Λευίτας εἶπεν κύριος</p> <p><sup>22</sup> ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ ἃ ἐγὼ ποιῶ μένει ἐνώπιόν μου λέγει κύριος οὕτως στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν</p>	<p><sup>2</sup> καὶ <b>τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλημ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.</b></p> <p><sup>3</sup> καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,</p> <p><sup>4</sup> καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε <b>κραυγὴ</b> οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.</p>

<sup>22</sup> Jr 31,22.31; Is 42,9-10; 43,19; 48,6; 61,4; 62,2; 65,15.17; 66,22; Ez 11,19; 18,31; 36,26.

Desta forma, estes textos, ainda que possam ser – e acredita-se que sejam – influência certa sobre Ap 21,1-8, não abarcam as temáticas fundamentais identificadas no texto de Ap 21,2-4 a respeito da aliança escatológica e da renovação do relacionamento de Deus com Seu Povo. Concentra-se mais sobre a mudança ou renovação da realidade presente e restauração futura de Jerusalém.

Outros textos também anunciam “coisas novas” que o Senhor haveria de criar, como Is 42,9; 43,19; 48,6, mas sempre tendo como objetivo a restauração futura da cidade e do Povo, pouco mantendo de ligação com as temáticas centrais da aliança de Ap 21,2-4.

Das “coisas novas” anunciadas, paralelo interessante se encontra em Jr 31,22, quando em meio a queixas pelo abandono de Israel e pedido de que retorne, o Senhor lhe jura amor eterno (v.3), promete reconstruir a Virgem de Israel (v.4) e anuncia que criará algo *novo*: uma mulher que cercará um homem/o marido (v.22). Dada as metáforas utilizadas em Jr 31, pode-se supor que estas imagens matrimoniais estejam sendo usadas para o Povo de Israel (que passará de infiel a fiel) e YHWH, o “esposo” deste Povo. Mas, também, esta palavra de Jr 31,22 não apresenta correspondência suficiente com as temáticas centrais de Ap 21,2-4, não apresenta a fórmula da aliança ou alguma referência ao sistema religioso judaico.

Nas profecias de Ezequiel também se pode encontrar algo *novo* que o Senhor promete dar aos israelitas: *novo* espírito e *novo* coração (Ez 11,19; 18,31; 36,26). Nestes textos já se tem a indicação de uma renovação dos israelitas, a fim de que se tornem mais fiéis na observação de seus estatutos, e também trazem a fórmula da aliança. Mas a aproximação com Ap 21,2-4 ainda é longínqua, pois não se aprofunda a novidade da aliança escatológica, a renovação do sistema religioso judaico, as mudanças no relacionamento de Deus com o Seu Povo, bem como não traz elementos da metáfora matrimonial.

Por algumas outras vezes se encontra a fórmula da aliança em textos proféticos<sup>23</sup>, dentre estes se destaca um texto de Ezequiel em linguagem próxima a de Ap 21,2-4. Em meio ao anúncio da reunificação do Povo e do Reino, a profecia de Ez 37,26-28 fala de uma aliança de Deus com o Seu Povo que será perpétua e

---

<sup>23</sup> Jr 7,23; 11,4; 24,7; 38 (31), 1.33; 39(32), 38; Ez 11,20; 14,11; 37,23; Zc 8,8.

na qual o tabernáculo do Senhor estará no meio deles para sempre. Como se pode verificar na tabela comparativa a seguir:

Ez 37,26-28	Ap 21,2-4
<p><sup>26</sup> καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην εἰρήνης διαθήκη αἰωνία ἔσται μετ' αὐτῶν καὶ θήσω τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα</p> <p><sup>27</sup> καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός</p> <p><sup>28</sup> καὶ γνώσονται τὰ ἔθνη ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ ἀγιάζων αὐτοὺς ἐν τῷ εἶναι τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα</p>	<p><sup>2</sup> καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.</p> <p><sup>3</sup> καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσῃ μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,</p> <p><sup>4</sup> καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.</p>

Este texto de Ez 37,26-28 pode ser mais uma alusão a compor a cena de Ap 21,2-4 e a emprestar seus termos e imagens para o anúncio de algo novo no Apocalipse. Mas a profecia de Ez 37,26-28 em si visa especificamente a reunificação do Reino (Ez 37,15-19), o retorno do Povo à sua terra (Ez 37,21-22.25-26), a retomada da monarquia davídica (Ez 37,24-25) e o restabelecimento do Templo, do santuário de YHWH (Ez 37,26.28). Algo bem diverso do que se vê revelado sobre dias futuros em Ap 21,2-4. Verifica-se o uso repetido da palavra τὰ ἁγία μου (*o meu santuário*) em Ezequiel a partir da qual se afirma que estará *no meio* dos homens.

Já em Ap 21,3 se diz que Deus fará morada *com* os homens e que a nova Jerusalém mesmo será sua habitação *com* ele. De todo modo, Ez 37,26-28 mostra correspondência apenas com o v.3 e temática diversa, enquanto Jr 31,31-34 mostra correspondência com toda a cena e equivalência na promessa futura como um todo.

Algo fundamental do uso do adjetivo “nova” (*καινός, ή, όν*) para Jerusalém em Ap 21,2-4 é sinalizar que está em contraposição, ou substituição, à Jerusalém terrestre. “Novo” aqui está sinalizando o que supera o anterior, a realidade em vez da figura. E fazendo uso do nome de Jerusalém se alude a tudo o que esta cidade significa a um israelita, a todo sistema religioso judaico que, na realidade, era símbolo do que haveria de se experimentar em plenitude no mundo vindouro.

Esta nuance de “novo” como último, escatológico, de realidade em vez da figura e, sobretudo, de superação do sistema religioso judaico, mais que qualquer outro texto bíblico se encontra em Jr 31,31-34. O “novo céu e nova terra” de Isaías estão em razão da reconstrução da Jerusalém (terrestre). O “novo espírito e novo coração” de Ezequiel estão em função de uma observância maior dos estatutos do Senhor. Desponta, então, a “nova aliança” de Jeremias como texto que se alinha à perspectiva da “nova Jerusalém” de Ap 21,2-4 de algo que supera o antigo, que confronta e traz novidade ao sistema religioso judaico e que se apresenta como último, realidade em vez da figura.

Talvez por isso o texto de Jr 31,31-34 tenha sido muito mais utilizado como citação no Novo Testamento que os demais acima que também anunciavam algo novo<sup>24</sup>. Chegou a ser a mais longa citação veterotestamentária contida no Novo Testamento (Hb, 8-12)<sup>25</sup>. A nova aliança de Jeremias afirma que a antiga está superada. Assim se lê na Carta aos Hebreus a partir da citação de Jr 31,31-34: “Dizendo Nova aliança, envelheceu a primeira” (Hb 8,13).

Assim como em Ap 21,2-4, o uso que se faz do adjetivo “nova” em Jr 31,31-34 remete a uma realidade que supera a antiga, aquela que lhe serve de figura, o sistema religioso judaico como estabelecido. E isto se confirma não somente pela Torá infusa e escrita sobre o coração, mas também pelo sistema de ensino e transmissão da Torá judaico que não seria mais necessário, pois todos O conhecerão.

O texto de Ap 21,2-4 avança da visão da nova Jerusalém que desce do Céu, preparada como noiva adornada para o seu marido, à explicação divina do que é esta nova Jerusalém: “tenda de Deus com os homens”, lugar onde “armará sua tenda com eles” e onde a aliança estará definitivamente estabelecida (“e eles Povos dele serão, e Ele, Deus com eles, será seu Deus”) e nunca mais o sofrimento ou a morte se verá. Realidade que supera a anterior e que, portanto, ao aparecer, torna em passado as anteriores.

Como se vê, há uma progressão da explicação do que no sistema religioso judaico é superado, o que também se observa em Jr 31,31-34, pois, após

<sup>24</sup> Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Hb 8,8-13; 12,24.

<sup>25</sup> COUTURIER, G., Jeremias, p.588.

apresentação da realidade nova, se mostra o que a partir dela será superado: a aliança antiga (v.32), a intermediação de Moisés ou a Torá escrita em tábuas de pedra (v.33), o sistema de ensino da Torá (v.34). A não-mediação do Templo de Ap 21,3 (a nova Jerusalém é que será a morada de Deus com os homens) corresponde à ausência de mediações próprias do recinto do Templo em Jr 31,33-34 (Torá escrita, mestres da Lei).

Ambas as alianças, a de Jr 31,31-34 e a de Ap 21,2-4, propõem, a partir de imagens conhecidas, uma novidade radical, uma descontinuidade com o passado, com o sistema religioso judaico.

A *tenda de Deus com os homens* de Ap 21,3 tem uma dimensão relacional, experiencial (fazer a experiência de), nova em relação às restrições de acesso à presença divina que se faziam na Tenda (ou no Templo) no Antigo Testamento. Esta dimensão relacional, experiencial de Ap 21,3 é comparável à nuance do verbo *Conhecer* YHWH em Jr 31,34c-d. Não ser necessário ensinar os outros a conhecer a Deus pois todos, do menor ao maior, O conhecerão diretamente e sem intermediações, é, sem dúvida, o último capítulo da história humana, da salvação. Por este e outros elementos pode-se afirmar que a nova Aliança de Jeremias é a aliança escatológica e, tendo esta a sua apresentação em cumprimento pleno no texto de Ap 21,2-4, não se pode negar a influência daquele texto sobre este.

O uso do termo “Tenda” ao invés de “Templo”, reforça a identificação do contexto de aliança de Ap 21,2-4, pela aproximação com a antiga aliança do Sinai. Na Nova Jerusalém, finalmente, se cumpre em plenitude a esperança do Sinai e da profecia de Jr 31,31-34: Deus e Seu Povo em aliança fiel, definitiva e interminável, imperturbável. Sendo que Apocalipse vai além destes textos quando diz que nesta realidade será Deus habitando *com* o Seu Povo, o qual é integrado por pessoas de todas as tribos, línguas, povos e nações (*Seus Povos*).

Por fim, observa-se como ponto alto dos textos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 a fórmula da aliança, presente nos dois. Em ambos se apresentam no futuro e em forma bilateral. Dos livros bíblicos, a fórmula da aliança bilateral aparece mais frequentemente em Jeremias e em Ezequiel, mas em Jeremias a aliança de Deus com Seu Povo é eixo central do livro e é também no livro da Consolação em

Jeremias (Jr 30–33) que se concentra a maior sequência de repetições da fórmula da aliança em toda a Bíblia, conforme anteriormente visto, somando 4 vezes em textos seguidos.

Comparando-se os textos, pode-se observar a correspondência em que se apresentam, conforme se vê a seguir:

Jr 38 (31),31-34 (LXX)	Jr 31,31-34 (TM - BHS)	Ap 21,2-4
<p><sup>31</sup> ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται φησὶν κύριος καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην <b>καινήν</b></p> <p><sup>32</sup> οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν φησὶν κύριος</p> <p><sup>33</sup> ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραηλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας φησὶν κύριος</p> <p>διδούς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς</p> <p><b>καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν</b></p> <p><sup>34</sup> καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων γινώθι τὸν κύριον ὅτι πάντες εἰδήσουσιν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ <b>ἔτι</b></p>	<p>הֲנֵה יָמִים בָּאִים נְאֻם־יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית הַדָּפְשָׁה</p> <p><sup>32</sup> לֹא כִבְרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־אֲבוֹתָם בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר־הָמָה הִפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי וְאֲנֹכִי בַעַלְתִּי בָם נְאֻם־יְהוָה</p> <p><sup>33</sup> כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרַי הַיָּמִים הָהֵם נְאֻם־יְהוָה</p> <p>נִתְּתִי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקֶרֶבְךָ וְעַל־לִבְךָ אֶכְתָּבָנָה</p> <p><b>וְהָיִיתִי לָהֶם וְהָמָה יְהוּיִלְיִם עִמָּי</b></p> <p><sup>34</sup> לֹא לְמַדּוֹ תֵּדַע אִישׁ אֶת־דַּעְתּוֹ וְאִישׁ אֶת־אֲחִיו לְאֹמַר דַּע אֶת־יְהוָה כִּי־כֹלֵם יַדְעוּ אוֹתִי לְמַקְטָנָם וְעַד־גְּדֹלָם נְאֻם־יְהוָה כִּי אֶסְלַח לְעֹנְוֵנָם וְלִחַטָּאתָם לֹא אֶזְכְּרֶנְּסָה</p>	<p><sup>2</sup> καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλήμ <b>καινήν</b> εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ</p> <p><u>ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.</u></p> <p><sup>3</sup> καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης·</p> <p>ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν,</p> <p><b>καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,</b></p> <p><sup>4</sup> καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται <b>ἔτι οὔτε</b> πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται <b>ἔτι</b>, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.</p>

Nenhum outro texto veterotestamentário se aproximou tanto dos aspectos de Ap 21,2-4 quanto Jr 31,31-34, trazendo em si concretamente o adjetivo “novo” (καινός, ή, όν), a fórmula da aliança bilateral (Seu Deus – Meu Povo), as expressões

“não mais” (οὐ μὴ ἔτι na LXX ou  $\text{רַיַע אֵל}$  no TM), além de inúmeras ligações semânticas, temáticas e estruturais anteriormente apresentadas. Em nenhum outro momento do Antigo Testamento se ousou ir tão longe na descrição do que o Senhor iria fazer no futuro, quanto na Nova Aliança sem intermediações de Jr 31,31-34, e por isso acredita-se que seja um dos textos aos quais alude a visão da Nova Jerusalém, em superação à antiga, na qual Deus habitará com os homens e onde a aliança com eles estará definitivamente estabelecida.

## 5

### Conclusão

Esta pesquisa teve como objetivo verificar a possível influência do texto veterotestamentário de Jr 31,31-34 sobre o texto neotestamentário de Ap 21,2-4, inicialmente pela lembrança que um trazia do outro ao ser lido. Após acuradas análises exegéticas dos textos realizadas segundo o método histórico-crítico e a investigação das possíveis relações intertextuais conforme aplicação de Markl dos critérios introduzidos por Manfred Pfister<sup>1</sup>, chega-se à conclusão de que a nova Jerusalém de Ap 21,2-4 encontra grande correspondência na nova aliança de Jr 31,31-34 e acredita-se que este texto seja uma das alusões veterotestamentárias a que o autor do Apocalipse esteja fazendo uso nesta narrativa.

Sabendo-se que no livro do Apocalipse são preferidas alusões às citações veterotestamentárias e que, em geral, são alusões combinadas de mais de um texto do Antigo Testamento, de forma alguma se descarta a influência e contribuição de outros textos bíblicos a compor a imagem de Ap 21,2-4. Apenas se acredita, e as pesquisas apresentadas comprovam, que Jr 31,31-34 também esteja compondo esta cena.

Foram cinco os critérios de verificação das relações intertextuais aplicados: Diálogo; Comunicação; Referência; Estrutura; Seletividade.

O critério de Diálogo comprovou que há correspondência de contextos entre estes textos. Os textos de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34 são parte de um contexto imediato de salvação escatológica posterior a um tempo de juízo. Esta salvação em ambos os anúncios é apresentada como uma novidade radical. Também puderam ser encontradas, em um e outro contextos, imagens nupciais, para a aliança de Deus com o Seu Povo. E ambos estão emoldurados por imagens que remetem à criação, comparando o que o Senhor irá fazer a algo radicalmente novo.

O critério de Comunicação verificou que o adjetivo “nova” (*καινή*), a fórmula da aliança bilateral e a expressão “não mais” (*οὐκ ἔτι* em Ap 21,4 e em Jr 31,33-34

---

<sup>1</sup>MARKL, D., Hab 3 in Intertextueller und Kontextueller Sicht, p.99.108.

οὐ μὴ ἔτι na LXX ou  $\tau\acute{\iota}\gamma \aleph$  no TM) são comuns a ambos os textos e que são utilizados de forma equivalente, ainda que haja avanços no Apocalipse em relação a Jeremias na fórmula da aliança com a preposição *μετά* (*com*) e o substantivo *λαοί*, ou seja, *λαός* (*Povo*) no plural.

Verificou-se, a partir do critério de referência, que um texto espelha outro pela temática, pois a ousadia do anúncio da nova Jerusalém, que desce do Céu, de Deus, tenda de Deus com os homens na qual habitará com eles e onde viverão em aliança perene Ele e Seus Povos, está em paralelo à ousadia do anúncio da Nova aliança em Jeremias com a Torá novamente dada e infusa por ação divina, com a aliança refeita e o conhecimento de Deus acessível a todos os israelitas, do menor ao maior, sem a necessidade de mediações humanas.

A estrutura de ambos os textos, com seus elementos centrais e adjacentes, apresentou-se em paralelo: A Nova Jerusalém, temática principal sobre a qual se desenvolve o texto de Ap 21,2-4 é equivalente à Nova Aliança, temática principal sobre a qual se desenvolve o texto de Jr 31,31-34, e em ambos os textos a fórmula da aliança sobressai como elemento central, objetivo que a profecia e a narrativa apocalíptica perseguem, o clímax do relato.

Quanto à seletividade, foram comprovadas relações singulares que há entre um e outro texto dentre os demais textos bíblicos. De todas as passagens bíblicas veterotestamentárias com algum ponto de contato com o texto de Ap 21,2-4, nenhuma preencheu a lacuna que Jr 31,31-34 preenche pelo que anuncia de novidade no relacionamento de Deus com o Seu Povo e no estabelecimento de uma nova e definitiva aliança. Para além de qualquer esperança de retorno do exílio, de reconstrução do território israelita, de reconstrução da Jerusalém terrestre e do Templo em suas funções sagradas, a profecia de Jr 31,31-34 anuncia uma nova aliança de Deus com Seu Povo, nova porque a antiga não existe mais e nova porque diversa da anterior, não igual à anterior (v.32), em um relacionamento novo, sem a necessidade das antigas mediações do sistema religioso judaico ou que se ensine a respeito de Deus, pois será um relacionamento direto, ausente de pecados, assim como se apresenta em Ap 21,2-4.

Com isso, ainda que se reconheça a influência de outros textos bíblicos sobre o texto de Ap 21,2-4, especialmente as profecias de Is 65,17-19; 66,22 e Ez 37,26-28, sendo comum ao autor do Apocalipse várias referências veterotestamentárias na composição de uma única imagem ou cena<sup>2</sup>, acredita-se que esteja, também, fazendo alusão a Jr 31,31-34 no que lhe é próprio de contribuição, sobretudo sobre o aspecto da aliança. O ideal de Jeremias e a sua profecia de uma de uma aliança nova, definitiva e direta entre Deus e o Seu Povo, onde todos O conhecerão sem precisar que se ensine, de Jr 31,31-34, só se cumpre plenamente no capítulo final da história humana, na aliança escatológica de Ap 21,2-4.

Há um respeito ao contexto originário da profecia de Jr 31,31-34 de uma aliança nova na qual se inaugura um novo tempo do relacionamento de Deus com Seu Povo sem intermediações humanas, no uso que dela se faz em Ap 21,2-4. No entanto, igualmente observa-se descontinuidade ao se perceber que a Lei que, mesmo sendo individualmente infusa por ação divina, ainda fazia parte de Jr 31,31-34 e já não faz parte de Ap 2,2-4, a Jerusalém nova desce do Céu e é ela mesma habitação de Deus *com* Seu Povo, por fim a aliança divina é estendida aos *Povos* nos quais se encontram os seus fiéis servos, já não somente aos israelitas.

Não apenas a promessa e ideal de Jr 31,31-34 se cumpre em Ap 21,2-4, mas a aliança escatológica estabelecida na nova Jerusalém, ultrapassa o que fora profetizado e prometido em Jr 31,31-34, o relacionamento de Deus com Seu Povo é aprofundado ainda mais, como também o é a ausência de mediações.

Esta pesquisa avança em relação aos estudos de Dumbrell<sup>3</sup> – na etapa final desta Tese conhecido – sobretudo na aplicação de métodos científicos para análise dos textos e das possíveis relações entre eles, isto é, apresentando análises exegéticas, a partir do método histórico-crítico, das passagens bíblicas de Ap 21,2-4 e Jr 31,31-34, e aplicando, conforme Markl, os critérios de Manfred Pfister para averiguação de possíveis relações intertextuais existentes entre eles. Alcançou-se com isto um maior conhecimento exegético e teológico das perícopes, um

---

<sup>2</sup> MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, p.11-23.

<sup>3</sup> DUMBRELL, W. *The End of the Beginning*, p.78-95.

aprofundamento na compreensão das mesmas, um vasto e mais detalhado resultado de conexões entre os ditos textos e um amplo trabalho das relações entre ambos.

A profecia da nova aliança de Jeremias muito ficou difundida no meio cristão pelo uso que dela fez o próprio Jesus na última Ceia (Lc 22,20)<sup>4</sup>. Ali diz que a Nova Aliança é firmada em seu sangue derramado pelos homens, sangue que perdoa definitivamente os pecados (Mt 26,28). Da parte de Deus, portanto, está inaugurada e não volta mais atrás, mas não se diz ali que seria para logo o cumprimento de todas as profecias acerca do estabelecimento pleno da Nova e Eterna aliança entre Deus e Seu Povo. Vive-se hoje no “já” e no “ainda não” da Nova Aliança. A concretização de todas as promessas acerca da nova aliança só se dará na Jerusalém escatológica, onde Deus habitará *com* os homens sem qualquer interferência de mal, pecado ou forças que lhe são contrárias. Aqui ainda se vive em sofrimento, morte e dor. Aqui ainda se ignora ou se esquece, ainda há a necessidade de se ensinar e aprender sobre Deus, vide a ordem de anunciar o Evangelho a toda a criatura (Mt 28,19-20). O conhecimento direto de Deus, a habitação de Deus com os homens, a aliança inquebrável e definitiva, a ausência de pecados, o fim da morte e do sofrimento somente na aliança escatológica na nova Jerusalém.

Se é certo que, no livro de Jeremias, Babilônia e Jerusalém ocupam interesse central do profeta, se estão ali apresentadas em contraposição, se já se identificou a influência das profecias de Jeremias nos capítulos do livro do Apocalipse destinados ao Juízo da Babilônia, não se pode ignorar que, nos capítulos destinados à salvação escatológica na nova Jerusalém haja igualmente influência do profeta e, sendo ponto tão relevante da fé cristã, há de ser ainda mais amplamente aprofundada esta relação que se procurou apresentar aqui nas análises exegéticas e comparativas destes pequenos recortes dos livros bíblicos de Apocalipse e Jeremias, os quais, certamente, apresentam inúmeras outras possibilidades de análises de relações intertextuais.

---

<sup>4</sup> Veja-se ainda 1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Hb 8,6-13; 9,15.

## Referências Bibliográficas

ALLEN, G. Scriptural Allusions in the Book of Revelation and the Contours of Textual Research 1900-2014: Retrospect and Prospects. **Currents in Biblical Research**, v.14, n.3, p.319-339, 2016.

ALONSO SCHÖEKEL, L.; SICRE DIAZ, J. **Profetas: Isaías e Jeremias**. v.1. São Paulo: Paulinas, 1988.

ÁLVAREZ VALDÉS, A. **La nueva Jerusalén: ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Análisis textual y exegético-teológico de Ap 21,1-8**. Salamanca, 2004. 502p. Tese de Doutorado. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade de Salamanca.

ARENS, E.; MATEOS, M. **O Apocalipse: a força da esperança**. São Paulo: Loyola, 2004.

BARKER, J. Day of the Lord. In: BODA, M.; McCONVILLE, J. (Eds.) **Dictionary of the Old Testament Prophets**. Nottingham: IVP; Downers Grove: IVP Academic, 2012.

BARRIOCANAL, J. (Ed.). Sión/Jerusalén. In: \_\_\_\_\_ (Ed.) **Diccionario del Profetismo Bíblico**. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

BAUCKHAM, R. **A Teologia do Livro de Apocalipse**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BAUER, J. (Ed.). **Dicionário de Teologia Bíblica**. v.1-2. São Paulo: Loyola, 1973.

BAUMGARTNER, W.; KOEHLER, L. (Eds.). **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. v.1-2. Leiden: Brill, 2001.

BEALE, G. **John's Use of the Old Testament in Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

\_\_\_\_\_; CAMPBELL, D. **Revelation: A shorter commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

BEHM, J. *διαθήκη*. In: KITTEL, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. v.2. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p.124-134.

\_\_\_\_\_. *καινός*. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. v.3. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. p.447-454.

\_\_\_\_\_. *καινός*. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. v.4. Brescia: Paideia, 1975.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BEWER, J. **The Book of Jeremiah: Chapters 26-52.** v.2. New York: Harper & Brothers; London: Eyre and Spottiswoode, 1952.

**BÍBLIA.** São Paulo: Paulinas, 2023.

**BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA.** Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

**BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA.** Barueri: SBB, 1999.

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 2008.

**BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA.** 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

**BÍBLIA SAGRADA:** tradução da Vulgata. São Paulo: Paulinas, 1974.

**BÍBLIA SAGRADA:** versão dos textos originais. Lisboa: Difusora Bíblica, 1968.

BOGAERT, P.-M. et al. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia.** São Paulo: Loyola / Paulinas / Paulus / Academia Cristã, 2013.

BOZAK, B. Life 'Anew': A Literary-Theological Study of Jer.30–31. **Analecta Biblica.** Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1991. p.18-25.

BRIGHT, J. **Jeremiah:** Introduction, Translation and notes. New York: Doubleday & Company, 1965.

BROWN, F. (Ed.). **The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon.** Peabody: Hendrickson, 1979.

CANNUYER, C., Cosmologia. In: BOGAERT, P.-M. et al. (Eds.) **Dicionário Enciclopédico da Bíblia.** São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

COLLINS, A. Jeremiah in the Book of Revelation. A Response to Jörg Frey. In: NAJMAN, H.; SCHMID, K. (Eds.). **Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction and Transformation.** Boston: Brill, 2016, p.523-531.

COLLINS, J. **A Imaginação Apocalíptica:** uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBON, J.; VANHOYE, A., Conhecer. In: LEÓN-DUFOUR, X. et al. (Eds.) **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 2013, p.170-714.

COUTURIER, G. Jeremias. In: BROWN, R. et al. (Ed.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

DANKER, F.; KRUG, K. **The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament.** Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009.

DE FRAINE, J.; GRELOT, P. Mar. In: LEÓN-DUFOUR, X. (Ed.) **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 2013. p.568-570.

DE FRAINE, J.; VANHOYE, A. Coração. In: LEÓN-DUFOUR, X. et al. (Eds.) **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 2013, p. 179-182.

DE LACY, J. **Os livros Proféticos.** São Paulo: Ave-Maria, 1998?.

- DECOCK, P. The Scriptures in the Book of Revelation. **Neotestamentica**, v.33, n.2, p.373-410, 1999.
- DEIANA, G. Utilizzazione del libro di Geremia in alcuni brani dell'Apocalisse. **Lateranum** v.48, p.125-137, 1982.
- DELLING, G., *ἡμέρα*. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. v.2. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p.947-953.
- DRIVER, S. **The Book of The Prophet Jeremiah: a revised translation with introductions and short explanations**. London: Hodder and Stoughton, 1908.
- DUMBRELL, W. **The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament**. Grand Rapids: Baker, 1985.
- DYER, C. The Identity of Babylon in Revelation 17–18. Part. 1. **Bibliotheca Sacra**, v.144, n.3, p.305-316, 1987.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Part. 2. **Bibliotheca Sacra**, v.144, n.4, p.433-449, 1987.
- FOHRER, G. *Σιών* (A). In: FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. v.7. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. p.292-319.
- FREEDMAN, D. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. V.1-6. London: Yale University Press, 2008.
- FRETHEIM, T. *נְטַר*. In: VANGEMEREN, W. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p.409-413.
- FRIBERG, B. et al. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker Books, 2000.
- GIBLET, J.; GRELOT, P. Aliança. In: LEÓN-DUFOUR, X. et al. (Eds.) **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.26-34.
- GINGRICH, F. **Shorter Lexicon of the Greek New Testament**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1983.
- HARL, M. et al. **A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo**. São Paulo: Loyola, 2007.
- HATCH, E.; REDPATH, H. (Eds.) **A Concordance to The Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament**. v.1-3. Graz: Akadesmische Druck, 1954.
- HOLLADAY, W. **Jeremiah 2: A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HORTON, S. **Apocalipse: as coisas que brevemente devem acontecer**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

HUGENBERGER, G. **Marriage as a Covenant**: A study of biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Malachi. Leiden; New York: Brill, 1994.

HYATT, J. **Jeremiah**: Prophet of Courage and Hope. New York; Nashville: Abingdon Press, 1958.

IMPRESA BÍBLICA BRASILEIRA. **Concordância Bíblica**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1976.

JENNI, E. לַמֶּדָּה. In: \_\_\_\_\_; WESTERMANN, C. (Eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.2. Peabody: Hendrickson, 2012. p.646-648.

\_\_\_\_\_. יוֹם. In: \_\_\_\_\_; WESTERMANN, C. **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.2. Peabody: Hendrickson, 2012. p.526-539.

JEREMIAS, J. νύμφη. In: KITTEL, G. (Ed.) **Theological Dictionary of the New Testament**. v.4. Grand Rapids: Eerdmans, 1967. p.1099-1106.

KEOWN, G. et al. **Jeremiah 26-52**. World Biblical Commentary. v.27. Dallas: Word Books, 1995.

KING, P. **Jeremiah**: an Archaeological Companion. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1993.

KOTECKI, D. Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: cristología teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan. **Scripta Theologica**, v.40, n.2, p.509-524, 2008.

KÜHLEWEIN, J. בָּעַל. In: JENNI, E; WESTERMANN, C. (Eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.1. Peabody: Hendrickson, 2012. p. 247-251.

KUTSCH, E. בְּרִית. In: JENNI, E; WESTERMANN, C. (Eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.1. Peabody: Hendrickson, 2012. p.256-266.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. **A Lexicon**: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Greek English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIMA, M. Em torno do conceito de escatologia profética. **Coletânea**. n.4. 2003. p.261-275.

\_\_\_\_\_. **Exegese Bíblica**: Teoria e Prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

\_\_\_\_\_. **Mensageiros de Deus**: profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Reflexão, 2012.

LOHSE, E. Σιών (B-D). In: FRIEDRICH, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. v.7. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. p.319-338.

LOUW, J.; NIDA, E. (Eds.). **Greek-English Lexicon of the New Testament**: Based on Semantic Domains. v.1-2. New York: United Bible Societies, 1989.

MACKAY, J. **Jeremias**. v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_ . v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

- MARKL, D. Hab 3 in Intertextueller und Kontextueller Sicht. **Biblica**, v.85, n.1, p.99-108, 2004.
- MATHEWSON, D. Assessing Old Testament Allusions in the Book of Revelation. **Evangelical Quarterly**, v.75, n.4, p.311-325, 2003.
- MICHAELIS, W. *σκηνή*. In: FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. v.7. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. p.368-394.
- MOULTON, J.; MILIGAN, G. **Vocabulary of the Greek Testament**. London: Hodder and Stoughton, 1930.
- MOYISE, S. (Ed.). **The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. Intertextuality and the Use of Scripture in the Book of Revelation. **Scriptura**, v.84, p.391-401, 2003.
- \_\_\_\_\_. The Language of the Old Testament in the Apocalypse. **Journal for the Study of the New Testament**, v.76, p.97-113, 1999.
- MTSHISELWA, N. Reading Jeremiah 31:31-34 in Light of Deuteronomy 29:21 – 30:10 and of Inqolobane Yesizwe: Some Remarks on Prophecy and the Torah. **Old Testament Essays**. v.30, n.2, p 403-420, 2017.
- MULZAC, K. The “Fall of Babylon” Motif in the Books of Jeremiah and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v.8, p.137-149, 1997.
- NOVO TESTAMENTO NOVA ALMEIDA ATUALIZADA**. Barueri: SBB, 2021.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE**. 28<sup>th</sup> edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- OLADOSU, O.; ALU, C. The Use of Old Testament in the Book of Revelation. **American Journal of Biblical Theology**, v.17, n.8, p.1-12, 2016.
- OSBORNE, G. **Revelation**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri: SBB, 2014.
- PAUL, I. Ebbing and Flowing: Scholarly Developments in Study of the Book of Revelation. **Expository Times**, v.119, n.2, p.523-531, 2008.
- PAUL, M.-J. The New Covenant in the Context of the Book of Jeremiah. In: BURGER, H.; KWAKKEL, G.; MULDER, M. (Eds.). **Covenant, a Vital Element of Reformed Theology: Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives**. Leiden: Brill, 2021. p.124-145.
- PAULIEN, J. Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation. **Andrews University Seminary Studies**, v.39, n.1, p.5-22, 2001.
- PERKINS, P. Apocalypse. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. (Eds.) **Comentário Bíblico: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse**. v.3. São Paulo: Loyola, 1999.

PIERRON, J.; GRELOT, P. Nações. In: LEÓN-DUFOUR, X. (Ed.) **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2013. p.651-659.

PREUSS, H. **Teología del Antiguo Testamento**. v.2. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

QUELL, G. διαθήκη. In: KITTEL, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. v.2. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p.106-124.

RAHLFS, A. (Ed.) **Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes**. V.1-2. Stuttgart: PWB, 1952.

RENDTORFF, R. A **“Fórmula da Aliança”**. São Paulo: Loyola, 2004.

RÖMER, T. Jeremias. In: \_\_\_\_\_. et al. (Eds.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.

ROWLEY, H. **A Importância da Literatura Apocalíptica**. São Paulo: Paulinas, 1980.

SANTOS, P. **Apocalipse: do Espírito da Verdade ao Espírito de Profecia**. São Paulo: Reflexão, 2015.

SASSE, H. κόσμος. In: KITTEL, G.; GERHARD, F. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. v.5. Brescia: Paideia, 1969.

SCHMID, K. Writing on the Heart (Jer 31:31-34): An allusion to Scribal Training? A Response to Joachim J. Krause. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, v.132, n.3, p. 458-462, 2020.

SCHNEIDER, J. καταβαίνω. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of The New Testament**. v.1. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p.522-523.

SIMIAN-YOFRE, H. **Metodologia Dell’Antico Testamento**. Bologna: EDB, 1997.

SPATAFORA, A. **From the “Temple of God” to God as the Temple: A Biblical Theological Study of the Temple in the Book of Revelation**. Tese de Doutorado. Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, 1997.

SPICQ, C. (Ed.) **Theological Lexicon of the New Testament**. v.1-3. Peabody: Hendrickson, 1994.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2009.

STEVENAZZI, A. La Nueva Alianza en Jeremías (Jr 31,31-34). Extrato da Tese de Doutorado apresentada na Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Pamplona, 2010. **Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia**, v. 55, n.1, p.5-88, 2010.

STOEGER, A. Jerusalém. In: BAUER, J. **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Loyola, 1983.

STOLZ, F. לָבַד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.2. Peabody: Hendrickson, 2012. p.638-642.

STRATHMANN, H. πόλις . In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. v.10. Brescia: Paideia, [?].

SUÁREZ, J. **El Caballo Blanco en el Apocalipsis (Ap 6,1-2/ 19,11-16) y la presencia de Cristo Ressucitado en la historia**. Zamora: Monte Casino, 2004.

THAYER, J. **A Greek-English Lexicon of The New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti**. [?]: IBT, 2000.

**THE GREEK NEW TESTAMENT**. Stuttgart: WBS, 1968.

THOMPSON, J. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

TOV, E. Some aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah. In: BOGAERT, P.-M. (Ed.). **Le livre de Jérémie: le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission**. Leuven: Leuven University Press/ Peeters, 1997.

TUÑÍ, J-O.; ALEGRE, X. **Escritos Joánicos e Cartas Católicas**. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

VAN DEN BORN, A. Noiva. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1971.

VANNI, U. **La Struttura Letteraria dell'Apocalisse**. Roma: Herder, 1971.

VON RAD, G. ήμέρα. In: KITTEL, G. **Theological Dictionary of the New Testament**. v.2. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p.943-947.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WESTERMANN, C. ψῆψ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Theological Lexicon of the Old Testament**. v.1. Peabody: Hendrickson, 2012. p.394-397.

YARZA, F. (Ed.) **Diccionario Griego-Español**. Barcelona: Ramón Sopena, 1964.